L'ORIENTATION LACANIENNE

COURS DE JACQUES-ALAIN MILLER

LES DIVINS DETAILS

1989

I

LES DIVINS DETAILS
COURS DU 1 MARS 1989

« Les divins détails », c'est ce dont j'ai choisi d'intituler le discours que je vais tenir devant vous durant la moitié de cette année, qui, en ce qui concerne ce discours, s'est trouvée décapitée de son commencement. C'est de saison.

Est-ce à dire que c'est un corps sans tête que je vous amène ? J'aurais pu caresser cette idée-là, puisque la condition acéphale, si nous en croyons Lacan, n'est pas mal appropriée pour définir la pulsion freudienne. De la pulsion, il sera question cette demi-année, mais si j'avais voulu porter l'accent sur cette image un peu macabre du corps sans tête, j'aurais intitulé différemment ce cours, je ne l'aurais pas appelé « Les divins détails », mais, par exemple, « Guillotine ». Comme il s'est trouvé que j'ai détourné l'une de mes patientes d'appeler sa fille Guillotine, je n'ai pas, du coup, adopté ce terme pour ce cours qui s'avère cette année être un cours court, à écrire, pour désambigüer l'expression, avec un *s* pour le premier terme et avec un *t* pour le second. Mais cela ne suffit pas, puisque vous pouvez également entendre le second terme comme un verbe, ce qui fait que nous pourrons peut-être en venir aujourd'hui à la notion de la course, précisément celle d'Achille aux pieds légers derrière l'inaccessible tortue qui, bien qu'elle se traîne, le précède à jamais.

Là, nous sommes déjà passé de la tête aux pieds, ce qui est conforme à la doctrine de Lacan que nous suivons en psychanalyse, puisqu'il proférait qu'il pensait non pas avec sa tête mais avec ses pieds. Que voulait-il dire par là ? Je ne crois pas du tout qu'il voulait dire qu'il pensait en dansant. Penser en dansant est un idéal nietzschéen, un idéal de gay-savoir. Mais passer du temps à sa table de travail fait souvent que les pieds enflent, et que ça semblerait phénoménologiquement indiquer que la cogitation se produit là. Pour ma part, même si je commence cette fois-ci en milieu d'année, il faut bien que je constate que je fais toujours cours contre la montre, si bien que j'aimerais mieux appeler ce cours une course, avec ceci qu'il ferait aussi sa place au piétinement des difficultés à résoudre. Mais enfin, étant donné que ce cours s'est trouvé raccourci

du fait que je commence le 1er mars, je n'ai pas cru devoir vous faire attendre son titre durant cinq séances comme ce fut le cas l'année dernière.

Ce titre des « Divins détails », j'en emprunte l'expression. Ceux qui étaient là les années précédentes, se souviennent peut-être que j'ai déjà fait un sort à cette expression que j'emprunte à Nabokov, l'auteur de l'immortel *Lolita*, dont nous aurons sans doute à reparler ici. L'expression de *divins détails* ne figure pas dans ce livre mais dans un texte qui a été placé en préface aux extraordinaires études de Nabokov sur la littérature, où, en commentant *Madame Bovary*, il accorde l'attention la plus extrême et le soin le plus minutieux à reconstituer, et même à dessiner, la configuration exacte du chignon de madame Bovary, et ce, au détriment de toutes les considérations globales sur le bovarysme empruntées aux catégories d'un autre type de critique littéraire, celle qu'on a cru, pendant un temps, pouvoir importer dans la clinique psychiatrique.

Ce qui m'a conduit à donner le coup d'envoi avec le détail – j'aurais pu, après tout, choisir un autre coup de gong – c'est sans doute que j'avais l'idée de devoir faire cette année quelque chose de plus petit que d'habitude, et que justement, le détail, c'est petit. C'est là, sans doute, ce qui m'a inspiré une prédilection pour ce mot dont nous verrons dans quel type de catégorie nous pourrons le rendre effectif. Le détail c'est petit. En tout cas, c'est plus petit que l'ensemble. Et puis reconnaissons tout de suite qu'il n'est pas forcément pris en bonne part, qu'il n'a pas forcément bonne réputation, puisqu'on parle volontiers de se perdre dans les détails.

A vrai dire, il semble que l'on se perde plus souvent dans les vues d'ensemble ou dans les survols. C'est le détail, le tout petit détail, qui rappelle alors à l'ordre, à l'ordre des choses. En effet, quand introduit-on le petit détail ? Quand on vous dit : *c'est un détail*, ou bien : *il y a un petit détail*, vous tendez l'oreille. En plus, le petit détail fait pléonasme. On dit : *il n'y a qu'un petit détail*, quand la valeur que porte ce détail paraît précisément disproportionnée avec sa taille de détail qui est évidemment réduite. En général, l'ensemble plus le petit détail, ça change du tout au tout. Peut-être que cette puissance du petit détail nous indique qu'il se pourrait bien qu'il vaille plus que tout. On s'imaginerait peut-être plus volontiers que c'est le tout ou le Un, le tout unifié, le tout fait Un, qui est divin. Eh bien, le Dieu du Un, le divin, nous le déplaçons sur le détail. Divin détail peut parfaitement se dire, si l'on songe que l'on trouve, par exemple dans Rabelais, la dive bouteille. On pourrait même décliner ça, et on rencontrerait alors le divan dans la même série.

Je ne manquerai pas sur ce point de saluer ici le lieu qui nous accueille, à savoir le Centre Rachi, le Centre universitaire d'études juives, et de remercier les directeurs d'avoir accepté d'en louer la salle au Département de psychanalyse de l'université de Paris VIII. J'ajouterai à ces remerciements le docteur Saada qui, sans doute bien inspiré, a eu l'idée de ce lieu auquel je n'avais pas pensé. Je peux dire à quoi j'avais pensé, à savoir à l'Institut catholique qui a l'avantage d'être dans ma rue. Je me disais que je n'aurai qu'à descendre à pieds avant de faire mon cours et que ça me ferait un petit footing roboratif, et peut-être même une petite course qui me permettrait de partir encore plus tard. Mais l'Institut catholique, comme d'ailleurs un certain nombre d'autres lieux, n'a pas pu m'accueillir, pour n'avoir pas de salle assez grande. En définitive, peut-être que c'est mieux ainsi, puisque l'Institut catholique est un lieu confes-

sionnel – son recteur est monseigneur – alors que le Centre Rachi est laïque. Pour ce que j'ai à dire, j'anticipe que je serai plus tranquille dans un lieu laïque, puisque les divins détails, dont nous avons un peu de peine à comprendre l'expression, seraient peut-être par d'autres entendus comme sataniques.

Mais si j'ai voulu saluer le lieu qui nous accueille, c'est aussi parce qu'il est très approprié à ce qu'on y parle des divins détails. C'est un fait que le premier des monothéismes à émerger, qui est un type de lien social à proprement parler et qui est le premier à ériger l'Un divin comme adorable, n'a pas du tout méprisé le détail. Voilà un Un qui n'est pas du tout contraire au culte du détail. Ce discours a inspiré une pratique de la Loi qui est toute investie dans le détail, dans la régulation la plus minutieuse de la vie quotidienne. Cette attention au détail passe par le souci permanent de l'interprétation des détails du texte biblique. Vous pouvez remonter pendant pas mal de temps avant de rejoindre l'épaisseur accumulée du commentaire.

Si comme d'habitude je n'ai pas annoncé le titre de mon cours avant qu'il ne commence, c'est parce qu'il y a à ça, à chaque fois, une raison particulière. Cette fois-ci, si je l'avais annoncé à l'avance, on aurait pu croire que j'allais faire un cours sur le Talmud. En effet, je précise, pour ceux qui l'ignoreraient, que Rachi est, de l'aveu des spécialistes, le plus grand des exégètes du Talmud de Babylone. Il a son nom sur cet édifice sans doute en raison du fait qu'il était de Troyes et vivait au XIe siècle. Il a fait un commentaire du Talmud de Babylone phrase par phrase, avec une telle limpidité qu'il serait, avec un autre texte et un autre thème, rentré directement à l'Ecole de la Cause freudienne. Maintenant, on ne va plus croire que je vais faire cours sur le Talmud de Babylone, mais il n'est quand même pas impossible que je l'évoque, et précisément le *ceder nachim* qui est « Le livre des femmes », ou plus précisément « L'ordre des femmes », puisque c'est ainsi qu'on dénomme les différentes parties du Talmud. Ce « Livre des femmes », j'en ai fait l'emplette avant de savoir que j'atterrirai ici – voyez comme se passent les choses – c'est-à-dire retour de mon premier voyage en Israël en octobre dernier. Je n'ai pas acheté tout le Talmud mais seulement le « Livre des femmes » dans ce que l'on m'a présenté comme une excellente traduction anglaise.

Il faut dire que les divins détails du Talmud se sont trouvés comme engloutis et effacés par le commandement christique de l'amour, ce commandement simplificateur devant lequel Freud reculait. Le passage de la lettre à l'esprit s'est traduit par le surclassement du commandement de l'amour sur les divins détails, commandement dont l'essentiel est précisément de ne pas faire le détail. Sans doute la psychanalyse procède-t-elle par la voie de l'amour baptisée transfert, mais elle a ceci de commun avec le Talmud, qu'elle épluche le détail, le détail de la lettre, le détail du signifiant sans doute, mais en référence à la lettre, le détail de la parole mais en référence à l'écriture. S'il y a un esprit de la psychanalyse, c'est un esprit qui souffle dans les détails. L'interprétation analytique – c'est ce qui fait au moins sa différence d'avec la construction – porte toujours sur le détail et non pas sur le tout. Même ce que nous appelons depuis Freud l'association libre, c'est au fond un principe qui vise à défaire le tout, la continuité de l'intention de signification. C'est en quoi l'association libre ne fonde aucun tout, elle serait plus proprement une dissociation. Si l'attention qui y répond est qualifiée de flottante, c'est pour que le détail insigni-

fiant remonte à la surface. Freud a inventé la psychanalyse par les détails. Il y a dans la *Traumdeutung* quelque chose d'un Talmud du lapsus. Là, l'esprit dont il s'agit s'appelle le *Witz*, et c'est une forme d'esprit qui ne porte pas vers les hauteurs mais qui est essentiellement articulé dans la lettre. S'il y a un esprit de la psychanalyse, il est articulé, enraciné dans la lettre.

Il y a un autre versant du divin détail que l'étymologie indique d'ailleurs très bien. Détailler veut dire étymologiquement tailler en morceaux. Les divins détails font apparaître ce corps morcelé – que j'ai évoqué en parlant de l'amputation de la tête – sur lequel les analystes prélèvent les objets partiels. Ce corps morcelé est un corps détaillé, et c'est ce qui fait que nous revenons toujours de chez le charcutier. C'est sur quoi Lacan s'est étayé pour introduire l'objet *a*, qui, si l'on fait attention à la façon dont son invention a été précédée par les analystes, est d'abord un appendice d'un corps, un appendice mais sublimé par sa connexion à une absence. Je paraphrase là une indication de Lacan qui, pour présentifier cette absence, présente le tableau où saint Jean-Baptiste désigne, par son index levé, un coin supérieur du tableau où justement il n'y a rien – le peintre ayant fait disparaître la croix qu'il avait d'abord tracée.

Il vaut la peine de noter cette notion que l'objet *a* n'exerce sa fonction qu'en tant que sublimé par cet index levé vers une absence divine. Il vaut la peine de noter que l'appendice sublimé a comme tendance à passer à la divinisation, et que le mot de détail dans *divins détails,* qui est d'une excellente frappe nabokovienne, n'en est pas moins tout à fait cohérent, au détail près, avec le mot de divin. L'objet *a* prête à la divinisation. On pourrait penser que la science nous en délivre, mais elle divinise aussi bien. Elle divinise le plus-de-jouir – si je puis introduite tout de suite cette catégorie de Lacan – qui ainsi donnerait sa vérité au travail scientifique. Je pense pouvoir y revenir au cours de cette année, parce que c'est ce qui fait la dignité de la psychanalyse, à savoir qu'elle n'est pas une science mais une humble pratique dont la dignité est peut-être qu'elle nous éviter de diviniser le détail.

C'est peut-être la valeur que je pourrai donner cette année à la traversée du fantasme comme fin de l'analyse, et qui n'est pas du tout ce qu'accomplit la science. On a pu penser que la science comme science du réel délivrerait l'humanité des illusions qu'elle avait entretenues dans des âges archaïques. Cela a commencé sous des formes allègres au XVIIIe et s'est façonné au XIXe comme positivisme. On a pu penser que l'âge de la science permettrait d'en finir avec la religion, et on s'est ensuite aperçu que ça donnait naissance à une soi-disant religion de l'humanité, pratiquée et enseignée par Auguste Comte dans une relation amoureuse dont les détails sont gratinés. On a pu penser, au XIXe et au début du XXe, que l'âge de la science permettrait d'en finir avec la religion comme enfance de l'humanité. Mais il faut au contraire constater que les religions prennent, en cette fin de siècle, comme une nouvelle santé, et que leurs formes les plus orthodoxes connaissent un regain qui surprend. J'ai dit cela à l'occasion de mon voyage en Israël où je me trouvais immergé dans un milieu différent de celui où nous sommes ici, un milieu assez loin de ces formes orthodoxes, et qui sentait l'orthodoxie peser lourdement sur ses épaules.

En Israël, j'ai eu l'occasion, entre autres choses, de donner une petite conférence que l'on m'avaient demandée sous le titre de « Lacan et la modernité », et je dois dire que le meilleur souvenir que je garde de ce voyage, en de-

hors des personnes qui étaient charmantes, est quelque chose qui n'est pas très moderne, à savoir le paysage de la Mer Morte, non pas de la Mer Morte elle-même mais – et c'est ça la surprise – ce qu'on fabrique sur ses rives et qui est extrêmement moderne. Dans ce paysage qui est peut-être la représentation la plus exacte du silence de la pulsion de mort, il y a sur les rives un extraordinaire self-service avec un slogan qui vraiment dépasse tout : *With us, the Dead Sea comes a life* – Avec nous, la Mer Morte revit. C'est là un effet de la présence insistante de la science et de ses résultats sur des formes qui paraissaient singulièrement atténuées de la religion.

La divinisation de l'objet *a*, c'est précisément ce qu'on observe dans le paradigme du coup de foudre qui est, selon Lacan, la rencontre de Dante et de Béatrice. Lacan, dans sa façon de résumer l'écrit de Dante, comprime deux épisodes. Il suffit que cette petite fille tourne les yeux vers Dante, pour que l'esprit de la vie dise en tremblant ces paroles dans son cœur : « *Excedeus corpior me qui veniens dominabitur mihi* » – « Voici un Dieu plus fort que moi qui vient pour être mon Seigneur ». Il suffit qu'il y ait ce regard, pour que Dieu se présente. Et ce Dieu-là, c'est l'amour, puisque dans la tradition on a fait de l'amour, d'Eros, le Dieu de l'amour – Eros que Freud a fait lui-même entrer dans une catégorie de la psychanalyse, et précisément comme une catégorie de la théorie des pulsions.

Ce qui annonce l'entrée dominatrice du Dieu de l'amour, c'est un divin détail, à savoir ce regard qui est exactement un appendice du corps et que l'on n'avait pas jusqu'à Lacan isolé comme tel dans cette fonction. J'ajoute que pour le faire valoir à propos de Béatrice, il semble que Lacan collapse deux passages distincts de sa rencontre avec Dante, mais nous y reviendrons plus en détail si c'est possible. Nous avons donc là l'appendice du corps qui est comme le point d'appel de l'entrée en jeu de la divinité de l'amour. Précisons que cet appendice du corps, conformément à la série freudienne des objets et des stades du développement, est un appendice qui, comme tel, est caduc.

J'ai rappelé tout à l'heure que cet appendice est sublimé. Sublimer, c'est porter vers le haut, comme le doit levé de saint Jean-Baptiste. Mais n'oublions pas que la sublimation de l'appendice est corrélative de sa chute. *Cade*, en latin, c'est ce qui tombe, et même ce qui est tombé. C'est pourquoi on peut dire que cette caducité de l'appendice est le produit de la sublimation. C'est ce qui justifie Lacan, s'agissant de Béatrice, de qualifier de déchet exquis ce produit-regard. Après tout, au lieu des divins détails, j'aurais pu appeler ce cours « Le déchet exquis », et même « Exquisité » si je n'avais fait un cours intitulé « Extimité ». C'est un néologisme attribué à Georges Sand qui figure dans le supplément du Littré, et qui, depuis, a quand même bénéficié d'un certain nombre de relances dans Le Robert. L'amour ou le coup de foudre de Dante est donc là déclenché par le divin détail, par le déchet exquis, mais ledit amour le masque aussi bien. Nous pourrions prendre un autre exemple plus distrayant à développer, mais je l'ai déjà fait dans mon Séminaire de IIIe cycle, qu'on appelle ainsi par survivance du mot, puisque le IIIe cycle n'existe plus.

J'ai d'ailleurs besoin de faire un examen de conscience, celui de vérifier combien de fois j'ai pris la parole depuis que j'ai arrêté mon cours précédent, afin de savoir si je me la suis coulé douce pendant ce temps-là. J'ai donc vérifié que j'avais, en des lieux différents, autant pris la parole que si j'avais tenu

ici le crachoir depuis le mois de novembre. Une fois, j'avais improvisé sur le coup de foudre de Jean-Jacques Rousseau, mais je ne vais pas développer ça maintenant, puisqu'il y a ici des gens qui l'ont déjà entendu. Il s'agissait du coup de foudre de Jean-Jacques concernant Madame d'Houtetot, celle qu'il a appelée l'amour unique de sa vie. J'avais mis l'accent sur le divin détail qui transporte Rousseau, à savoir le moment où il la voit arriver à cheval et habillée en homme. Là, il n'en peut plus. C'est l'amour instantané. Vous pouvez allez lire ce passage dans le livre IX des *Confessions*, je vous assure que ça vaut la lecture. Evidemment, ce détail d'être à cheval et habillée en homme, avec ceci que c'est aussi la femme d'un autre, est un trait tout à fait distingué, un trait que nous retrouverons dans un tout autre propos et avec une tout autre valeur, quand Freud étudie les conditions d'amour et qu'il distingue d'abord celle où on aime la femme d'un autre. Mais peut-être que Freud n'avait pas connaissance de l'œuvre de Jean-Jacques Rousseau, puisque c'est dans une tout autre valeur que le cas Rousseau fait valoir la femme d'un autre.

Cette année, nous aurons à étudier ces conditions d'amour, le statut même de la condition d'amour – ce que Freud appelle *Liebesbedingung* dans son articulation de la détermination que ces conditions d'amour comportent vis-à-vis du choix d'objet. Cette conjonction des termes de condition d'amour et de choix d'objet est d'ailleurs un thème tout à fait important et qui doit être traité prochainement par nos amis d'Espagne, ce qui a d'ailleurs donné lieu à la rédaction d'un travail préliminaire qui n'existe pour l'instant qu'en espagnol mais que je ferai publier en français. C'est dire qu'une des questions à quoi nous introduisent les divins détails, est bien celle de l'amour. Qu'est-ce que l'amour ? Qu'est-ce que la psychanalyse apprend sur l'amour ? Avec en particulier ceci, que lorsque le partenaire est pour le sujet foncièrement indéterminé, lorsqu'il s'agit de l'indétermination structurale du partenaire – ce que Freud a recouvert du terme de bisexualité – le sujet ne le trouve, ce partenaire, qu'à passer par le biais de la condition d'amour. En même temps, son sexe inconscient n'est pas davantage déterminé, et c'est pourquoi nous parlons non seulement du sexe, mais aussi de la sexuation.

Ce *Qu'est-ce que l'amour ?* conduit, disons-le tout de suite, à dépouiller l'amour de ses vertus d'élévation ou de ravissement, ce qu'on appelle traditionnellement ses vertus anagogiques, celles qui poussent vers le haut. Si la psychanalyse procède par la voie de l'amour, c'est dans le sens du détail. Elle cherche la vérité dans le détail et ne considère pas que l'amour soit la vérité de l'amour. Sans doute Edgar Poe, qui est entrée dans nos références avec *La Lettre volée*, met-il en garde contre les méprises de la raison qui toujours, dit-il, cherche la vérité dans le détail. Sans doute met-il en garde contre cette recherche de la vérité dans le détail, mais c'est pour mettre en valeur le thème de la série. C'est bien ce que nous observons dans notre fonctionnement, à savoir que les détails, en effet, font série. Ce que nous appelons le mathème, c'est une façon commode de mettre les détails en série.

Si je puis faire là un pléonasme, je dirais que le grand détail dans la psychanalyse s'appelle la castration. Elle a été en effet reconnue comme ayant rapport à un déchet exquis, puisque vous savez que le corps d'Osiris a été détaillé, c'est-à-dire taillé en morceaux, et que la pauvre Isis a tout retrouvé sauf l'organe. Voici la citation précise de Plutarque : *« La seule partie du corps d'Osi-*

ris qu'Isis ne parvint pas à trouver, ce fut le membre viril. Aussitôt arraché, Typhon, en effet, l'avait jeté dans le fleuve, et le Lepidoste, le Pagre et l'Oxyrrinque l'avaient mangé. De là l'horreur sacrée qu'inspirent ces poissons. Pour remplacer ce membre, Isis en fit une imitation et la déesse consacra ainsi le phallos dont aujourd'hui encore les Egyptiens célèbrent la fête. » Dyodore censure la fin, puisque ça donne matière à faire des orgies aux Egyptiens et aux Grecs qui tiennent le phallos en grande vénération dans les Mystères et les initiations de Bacchus. C'est par là, dit-il, qu'ils rendent hommage au principe fécondant. Il faut dire que ce que Lacan traduit par son alexandrin *« le phallus perdu d'Osiris embaumé »*, renvoie à cette imitation, puisque le membre viril est régulièrement perdu et comparé à ce semblant qu'est le phallos, sa droiture n'étant, si je puis dire, qu'intermittente. C'est là qu'il nous faudra revenir sur le point de détail d'où Freud fait surgir la catégorie de la castration, à savoir dans l'expérience visuelle, puisqu'ils sont tous pareils et qu'il n'y a qu'un petit détail qui peut les distinguer.

Avant de procéder à quelques développements, je voudrais rendre encore un hommage que m'inspire justement cette référence à l'expérience visuelle et au détail. Je voudrais donc rendre hommage à quelqu'un qui a eu jadis une idée sensationnelle qu'il faut bien que je mentionne au début d'une étude des divins détails, à savoir un certain Giovanni Morelli qui, à une lettre près, pourrait d'ailleurs être mis en série avec la Morella d'Edgard Poe. Il s'agit d'un personnage fort original, né vers le début du XXe siècle, qui écrivait en allemand sous un pseudonyme russe, et qui avait un truc formidable, dans l'ordre de la peinture, pour corriger les attributions erronées des tableaux. Il savait, lui, reconnaître de qui était un tableau, et il était devenu une autorité dans ce domaine. Il disait que l'on se trompe quand on se contente de l'impression globale que nous fait le tableau et qu'on s'imagine que c'est à partir de là que l'on va savoir de qui il est. Vous pouvez regarder la composition d'ensemble du tableau et dire que c'est du Raphaël, alors que ce peintre avait des ateliers et que son entourage avait vite compris comment il plaçait ses personnages. Pareil en ce qui concerne les proportions, les couleurs, l'expression, les gestes, etc. Tout cela devenait des lieux communs dès que les tableaux se vendaient. Par contre – et c'est là le génie de Morelli – ce qu'il faut regarder, ce sont les détails tout à fait infimes, par exemple la forme que le peintre donne aux ongles de ses personnages. Morelli établit, à propos des peintres de la Renaissance, toute une gamme des façons de faire le lobe de l'oreille, et il montre que chacun des peintres avait sa façon à lui. Vous imaginez l'intelligence et la délicatesse de ce procédé critique… Ca nous sort du bovarysme. C'est comme Nabokov, c'est aller regarder à la loupe le tout petit détail. C'est justement un trait inessentiel, subordonné, qui vous permet le plus sûrement de trouver la signature de l'identité de l'artiste. Edgar Wint, à qui j'emprunte cette référence, note d'ailleurs que l'on peut bien critiquer Morelli de manquer d'élévation, mais que cela n'empêche pas qu'il retrouve les enseignements de la psychologie moderne. En effet, il n'a pas échappé à Wint que ça avait quelque chose à voir avec la psychanalyse, que de considérer comme le plus révélateur, non pas ce sur quoi la toile met l'accent, mais ce que le peintre a tracé sans doute avec moins d'attention. Il ne s'agit pas de s'occuper de l'intention de signification de l'artiste, mais de ce détail qu'il lâche et qui se répète, puisque Mo-

relli démontre la constance avec laquelle reviennent ces détails. Moi, je trouve ça miraculeux.

Evidemment, si j'en suis là, c'est que je me suis sans doute imaginé – et c'est la raison qui m'a conduit vers le détail – que le détail est plus petit que le tout, et donc que ça suffirait pour cette demi-année. Mais de ne parler que des détails, c'est beaucoup plus long, et c'est même interminable. C'est bien pourquoi on ne peut le faire qu'à la condition de faire référence à la série.

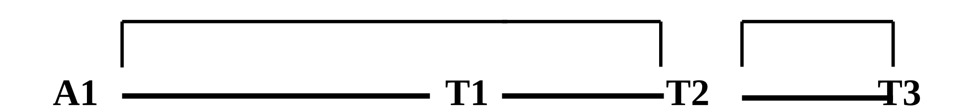
Tant qu'à faire, avant de rentrer dans le vif du sujet, je vais prendre l'exemple d'Achille et la tortue, puisque c'est vraiment une affaire de série, et je vais essayer d'en faire un apologue concernant la psychanalyse. Ce qui m'y a tout de suite appelé, c'est le signifiant *moitié de l'année*. En effet, Achille et la tortue, c'est une affaire de moitié. Vous allez voir que nous sommes toujours dans les divins détails, sauf que l'on ne comprend pas très bien pourquoi Achille court derrière la tortue. Qu'est-ce qu'il lui trouve à cette tortue ? Ce n'est tout de même pas Lolita, ni Patrocle. Donc, il court derrière la tortue et il n'arrive pas à la rejoindre, au moins tel que Zénon présente la chose. Cette tortue est inaccessible. Il faut vraiment comprendre où est cet inaccessible zénonien, puisque vous, vous ne doutez pas qu'Achille, dans la réalité quotidienne, court plus vite que la tortue, quand bien même serait-il parti en retard. En fait, c'est seulement à cause de l'appareil signifiant que Zénon place entre la tortue et Achille, que ce dernier n'arrive pas à la rejoindre. L'appareil signifiant que Zénon interpose entre Achille et la tortue, c'est celui-ci. La première position de la tortue est en T1 et Achille, lui, est en A1.



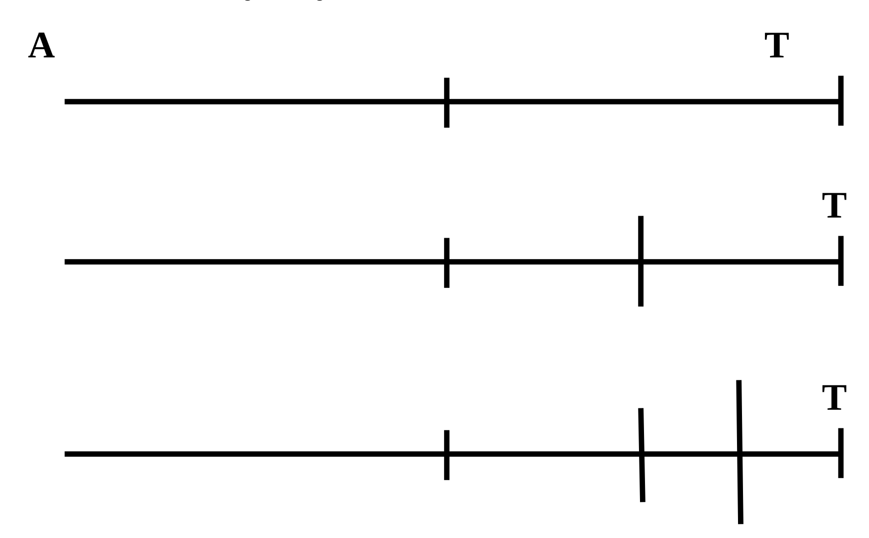
Achille est là, en A1, et il faut qu'il rattrape la tortue. Ca ne va pas être un problème pour un gaillard comme Achille. Il va arriver là où est la tortue, ou plutôt, il va arriver là où était la tortue, puisque le temps qu'il arrive en T1, la tortue sera juste un peu plus loin, c'est-à-dire en T2.



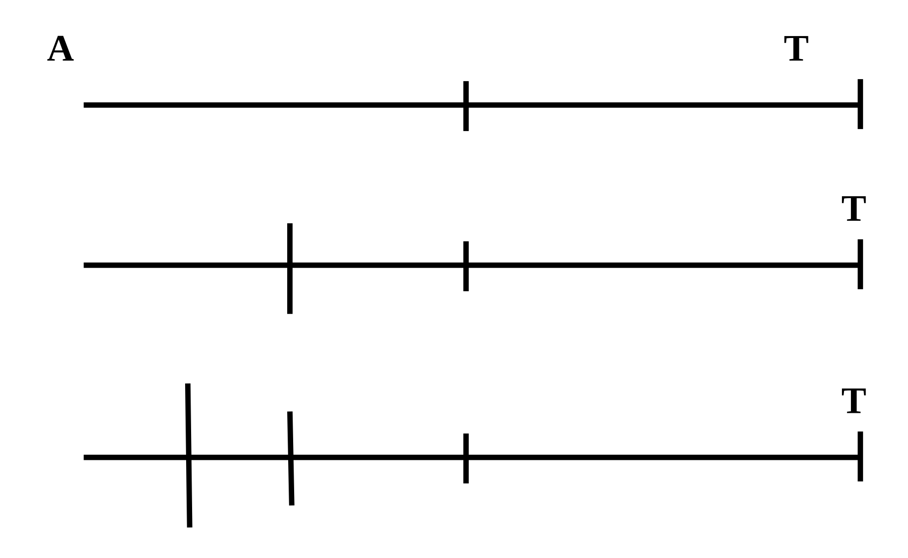
Mais ça ne fait pas peur à Achille qui, après être arrivé en T1, arrive en T2. Mais pendant ce temps-là, la tortue, si faiblarde soit-elle, s'est quand même déplacée un petit peu et se trouve en T3.



Vous saisissez tout de suite ce qui arrête dans le raisonnement, puisque ça démontre qu'Achille ne rejoindra jamais la tortue. Il y a là comme un mystère qui a fait les choux gras du commentaire philosophique pendant des siècles pour savoir par où ce paradoxe était faux, comme d'ailleurs un certain nombre d'autres dudit Zénon. Reid, philosophe anglais que j'ai déjà naguère cité dans ce cours, le dit très bien : il apparaît comme une platitude que le tout soit la somme des parties, alors qu'ici, avec Zénon, ça a pourtant l'air de se casser la figure. Il y a comme un *breakdown* de cette platitude. On a l'impression que, quel que soit le nombre des parties du tout qu'on amène, il y a toujours une part qui reste dehors. Reid dit que c'est *outstand*, ce qui veut dire qu'une partie reste dehors mais qu'elle est une partie remarquable. Un *outstanding man,* c'est un homme remarquable. Vous voyez mieux ce que veut dire ce commentaire si vous saisissez que l'on peut faire exactement le même raisonnement si la tortue ne bouge pas du tout, si elle est un *silling-duck*. En effet, la tortue ne bouge pas et Achille fait la moitié du chemin, puis encore la moitié, puis de nouveau la moitié, et il ne rejoint jamais la tortue.



Vous saisissez la référence au tout qui est enveloppée dans cette affaire. Si petite qu'elle soit, il y aura toujours une moitié à diviser. On pourrait même décrire Achille comme frappé de paralysie, de paralysie hystérique bien entendu, puisque il est là question uniquement du signifiant. On prend le même raisonnement mais dans l'autre sens. Pour faire la moitié du chemin, il faut d'abord qu'il en fasse la moitié, puis encore la moitié, pour finalement penser qu'il ferait mieux d'aller se coucher.



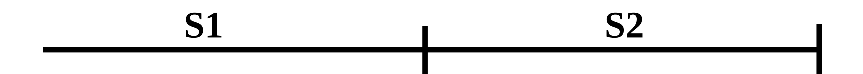
Ces paradoxes ont leur subtilité, puisque, pour essayer d'attraper ce qui ne marche pas, le plus simple c'est de marcher. L'exemple que prend Reid est un peu différent, plus anglais. Il s'agit de la mère nourricière avec un gâteau et qui propose à chacun de ses enfants de n'en couper toujours qu'un morceau, c'est-à-dire de prendre toujours la moitié de ce qui reste. C'est un très bon gâteau qui se révèle en même temps inépuisable. Si l'on doit toujours couper la moitié de ce qui reste, les morceaux de gâteau n'épuisent jamais le gâteau. C'est bien là qu'il semble que les parties du tout, si nombreuses soient-elles, n'atteignent jamais le tout. C'est comme si par ce biais on observait la persistance d'un *moins-un*. Evidemment, ça tient à ce qu'on a pris comme règle, à savoir qu'il doit toujours demeurer un reste. Concernant le gâteau, la maman ne dit pas : *Pas touche !*, elle dit : *Pas tout !* C'est comme si on pouvait toujours se nourrir de ce gâteau-là. Evidemment, on suppose que ça ne vienne pas par grains, parce qu'alors, une fois mangé l'avant-dernier, le dernier, on le mange ou on ne le mange pas.

Ce qui fait au fond le paradoxe – où le détail devient de plus en plus petit au cours de l'opération – c'est le mode de division qu'on choisit et qui introduit un processus infini. Comme si ce qu'il réglait, c'était que toute coupure par moitié laissera toujours un reste à couper. Ca fait que l'on pourrait après tout se demander si le fait que Freud rencontre ce qu'il appelle le roc de la castration, ne serait pas dû à ce que son mode de division soit de ce type. Peut-être Reid nous suggère-t-il une solution quand il essaye de nous représenter un ordinateur imbécile, *a silly computer*, qui couperait toujours en deux les restes, jusqu'à ce qu'il en trouve un qui, une fois coupé en deux, n'a pas de seconde moitié. Eh bien, c'est justement ce qu'a inventé Lacan dans la psychanalyse. Il a exactement inventé un élément qui, une fois coupé en deux, n'a pas de seconde moitié. C'est pourquoi il a pu imaginer passer au-delà de ce qui pour Freud avait fait écueil. C'est pourquoi il a pu prendre comme emblème la moitié de poulet de ces histoires enfantines dont il a prétendu que le fait de les avoir lues en bandes d'Epinal, lui avait frayé la voie de la division du sujet,

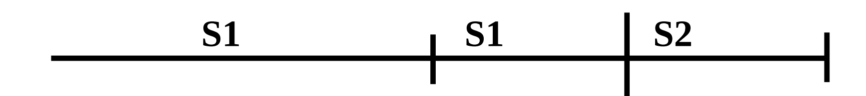
c’est-à-dire un sujet constitué de deux parts dont l’une est faite d’une perte. On pourrait se le représenter en reprenant notre Achille et la tortue que maintenant nous appelons S1 et S2.

S1 ⟶ **S2**

Nous constations que jamais S1 ne rattrape S2. En effet, si nous avons deux moitiés, S1 et S2,



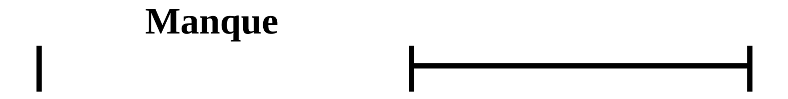
on peut certainement encore avancer S1 jusqu’ici, et il y aura toujours un reste de S2.



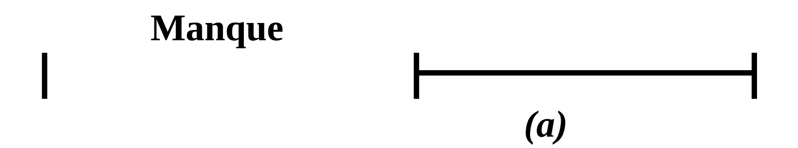
Dans ce registre de l’interprétation en tant qu’elle porte sur le signifiant, il n’y a aucune raison que ça s’arrête. Si loin que j’avance S1, il restera toujours S2 comme étant proprement le principe de l’analyse infinie. Aussi loin que S1 s’avance, il rencontrera toujours une partie à diviser. Il manquera toujours quelque chose pour qu’il soit au terme de sa course.



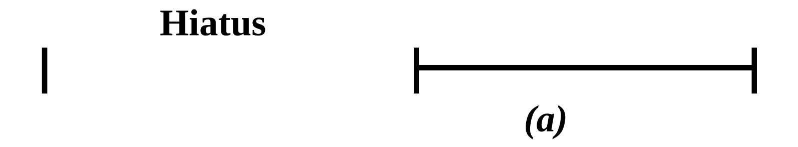
La seule façon de s’en tirer avec ce détail qui à la fin n’arrive pas à disparaître, c’est de concevoir exactement le contraire, c’est-à-dire une disposition où le manque est de ce côté-ci :



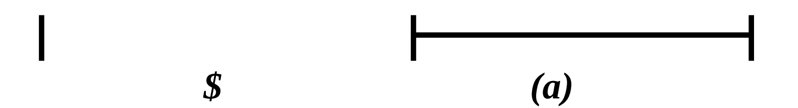
Sans doute Achille voit-il alors ici la tortue qui le nargue – l'inaccessible tortue qui est protégée par le mur de sa carapace, et qui est là le reste, de l'autre côté du trou où s'interpose une mystérieuse barrière, dont il faut d'ailleurs constater qu'elle est représentée, dans l'écriture même de l'objet *a,* comme une tortue protégée par sa carapace.



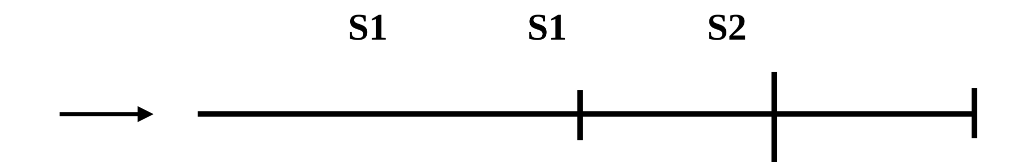
Ici, se situe ce que nous introduisons d'un hiatus :



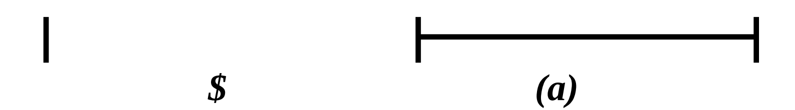
Et c'est ce hiatus que nous appelons le sujet barré qui, à cet égard, marque un mode de division de l'Autre :



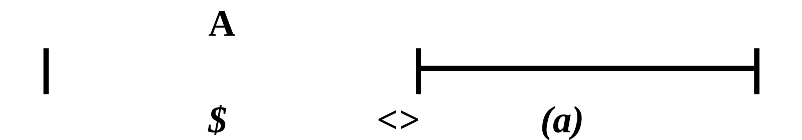
Et ce que nous avons ici sous les espèces de la série, cette série où gagne et avance le signifiant,



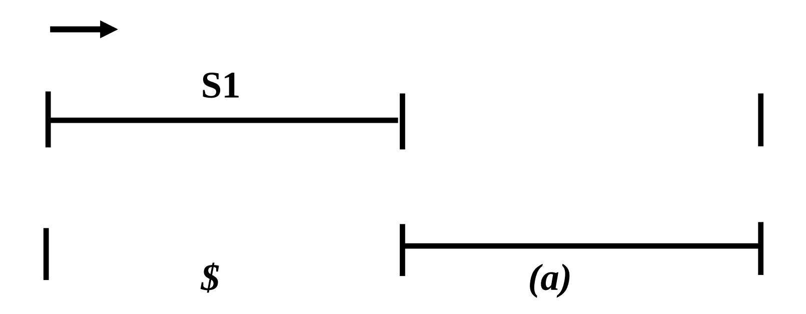
c'est la reconquête par le sujet de ce *Es* qui figure dans l'expression *Wo Es war, soll Ich werden* : là où était la tortue, je vais advenir.



On constate qu'à l'écrire ainsi – et c'est pourquoi cet apologue me paraît adéquat à représenter ce que j'indique – on s'aperçoit en quoi on peut dire qu'un pied au moins du fantasme est dans l'Autre :



Il est clair que cette affaire de fantasme est une histoire de course et de marche à pieds. Un pied au moins du fantasme est dans l'Autre et, à cet égard, si l'interprétation signifiante se trouve être infinie, il en va autrement de celle qui porte sur le fantasme, dès lors qu'elle change d'orientation :



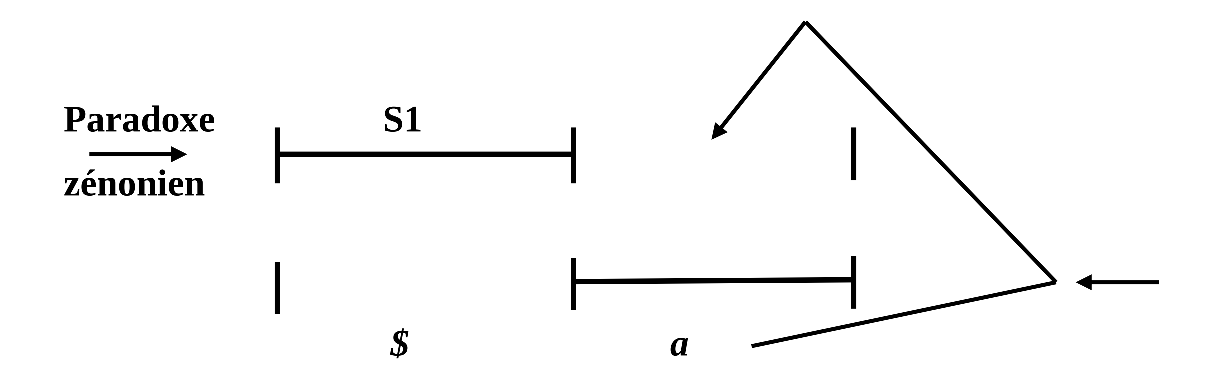
Entre la première disposition et la deuxième, il y a un changement d'orientation des deux termes, à savoir que ce qui est supposé conduire de S1 à S2 dans un sens à la ligne supérieure, est à l'opposé sur la ligne inférieure :

S1 ⟶ **S2**

S ⟵ ***(a)***

Peut-être peut-on, dans ce changement d'orientation, reconnaître le principe qui figure dans nombre de schémas de Lacan que j'ai déjà eu l'occasion de commenter. Ce hiatus qui est ici visible puisqu'il s'inscrit comme interruption, il reste toujours invisible hors du schématisme zénonien. Ce hiatus du reste, on ne le voit pas, puisque précisément petit *a* le bouche. Dans la méthode zéno-

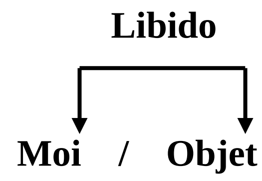
nienne, on ne le repère qu'au paradoxe qu'il engendre. C'est à mettre en rapport avec le fait qu'on ait pu penser que les perversions sortaient du cadre du complexe de castration, alors qu'au contraire elles l'illustrent.



De cet apologue, je poserai la question qu'il appelle, et que nous avons déjà plusieurs fois répétée ici. En quel sens petit *a* est-il autre chose que du savoir ? En quel sens est-il autre que le signifiant ? Et en quoi peut-il se faire prendre pour une substance ? Est-ce que l'on croit que la catégorie du semblant ne vaut que pour le signifiant ? Que le signifiant soit du semblant, l'artifice de Zénon est bien fait pour nous le rappeler, mais petit *a* est-il pour autant moins un artifice, alors que sa position comme reste est justement ce qui résulte du mode de division de l'espace ici réduit à la ligne ? Le semblant vaut-il seulement pour le signifiant ? Est-ce qu'il ne fait que redoubler sa catégorie ? Ou est-ce qu'il vaut de la même façon pour ce qui résulte de ce semblant, à savoir l'objet *a* ?

Cette question, je voudrais cette année l'appareiller, en revenant aussi bien à Freud, puisque je ne considère pas comme réglée la juste place du concept de jouissance forgé par Lacan. C'est ce qui m'a amené, ailleurs qu'ici, à rappeler les termes freudiens qui étayent ce concept lacanien, à savoir le *Lust*, la libido, la *Befriedigung*. Comment le concept de jouissance s'inscrit-il dans ce ternaire ? Je pourrais vous donner une réponse en court-circuit, à partir précisément de la mise en place que Freud fait de son concept de libido quand il l'expose dans la dernière partie de son œuvre qui porte sur la théorie des pulsions. Son point de départ, Freud, tel qu'il le livre lui-même avec simplicité, est allé le chercher dans un dit de Schiller. Ce dit est comme la base de sa théorie des pulsions – ce qui paraîtra bien maigre à ceux qui pensent que l'énergie dont il s'agit dans la pulsion est quantifiable. C'est chez ce philosophe que Freud a été chercher sa première inspiration de la théorie des pulsions. Schiller dit que la faim et l'amour sont ce qui meut le monde, et Freud est d'accord : *Voilà les deux grandes catégories des pulsions, voilà le point de départ !* Du coup, il distingue, d'un côté, les pulsions qui tendent à assurer la permanence de l'individu dans le monde et qui sont les pulsions du moi. De l'autre côté, il distingue les pulsions qui visent l'objet et dans lesquelles l'amour centre son intérêt. C'est donc de Schiller que Freud a déduit ce bina-

risme : pulsions du moi sur le modèle de la faim, et pulsions d'objet en ce qui concerne l'amour. C'est le premier temps de sa construction : il sépare les pulsions du moi et la pulsion d'objet, celle qui anime l'amour, et il les réunifie sous le terme de libido. Vous savez que cette mise en place extrêmement élémentaire est bien ce qui a donné naissance à une clinique de la psychose, au retrait d'investissement, à tout un étalonnage des formes les plus complètes de la symptomatologie clinique.



Mais il y a un troisième temps distingué par Freud, une fois qu'il a unifié la libido, au point même d'écrire que la demeure originelle de celle-ci est le moi. Le narcissisme n'est pas un affect, il désigne la demeure primaire de la libido, et c'est là que Freud commente ce qu'il a introduit avec l'*Au-delà du principe de plaisir*, à savoir la réintroduction d'un binarisme au sein de la théorie des pulsions réunifiée sous l'égide de la libido. L'*Au-delà du principe du plaisir* consiste à dire qu'il y a la libido, mais qu'il y a encore, à côté d'Eros, la pulsion de mort qui prend le nom de Thanatos.

Libido	**Pulsion de mort**
Eros	**Thanatos**

Freud emploie le terme de pulsion de mort, tout en répugnant à la dire libido. Les trois temps de sa théorie des pulsions passent d'abord par le clivage entre pulsions du moi et pulsion d'objet qui est la seule à être libido. Puis Freud réunifie les deux versants sous l'égide du narcissisme par la circulation de la libido – ce dont Lacan rendra compte par le stade du miroir. Puis enfin, l'*Au-delà du principe de plaisir* réintroduit exactement la scission dans la théorie des pulsions entre, d'un côté, la libido, et, de l'autre côté, la pulsion de mort, soit à nouveau un binarisme, celui d'Eros et de Thanatos. Avec la pulsion de mort, Freud reconnaît l'énergie pulsionnelle, mais en voulant la distinguer de l'Eros.

J'oserai donc écrire, en quatrième temps, le lieu où s'inscrit la jouissance lacanienne dans cette théorie freudienne. Vous n'avez qu'à poursuivre la série comme dans les tests d'intelligence où, quand vous avez trois termes, on vous demande de trouver le quatrième qui est congruent avec ce qui précède.

Qu'est-ce que c'est la jouissance selon Lacan ? – sinon ce qui passe d'Eros à Thanatos, c'est-à-dire ce qui révèle que la libido et la pulsion de mort c'est la même chose. Se révèle là le mariage secret, le mariage horrible d'Eros et de Thanatos. C'est ce que j'évoquais en parlant de ces divins détails qui pourraient bien paraître sataniques à des oreilles moins simples que les vôtres.

Eros ⟶ Thanatos

Libido

A cet égard, ce que Lacan a consommé comme mariage entre Kant et Sade, c'est précisément pour faire valoir que c'est l'exigence libidinale de la pulsion qui est présente dans l'impératif moral et que, à cet égard, le *Lust* déborde continuellement son principe. Ce que Freud a appelé *Malaise dans la civilisation,* il lui a donné son sens le plus précis que j'énoncerai dans d'autres termes que les siens. Le malaise dans la civilisation, il n'y a qu'à lire Freud pour voir qu'il est de toujours. Il est là depuis toujours, depuis l'homme sauvage, comme s'exprime Freud. Cela veut dire qu'il est de structure, et c'est ce que Freud formule quand il dit que quelque chose rend l'homme incapable de la satisfaction complète. Nous, nous disons : quelque chose est pourri au royaume de la jouissance. Ce Freud lacanien, c'est celui que cette année je voudrais faire valoir – et aussi bien à travers les détails du texte freudien. Bien entendu, nous ne nous en tenons pas à cet unarisme, puisque le binarisme ressurgit chez Lacan du fait de distinguer jouissance et langage. C'est une distinction qui part de l'effacement de la jouissance par le langage. C'est là l'axiome à partir duquel on étudie les façons que l'on a de jouir malgré tout. C'est ce que Lacan a appelé le plus-de-jouir, à savoir ce *malgré tout* d'un jouir qui est soutiré à l'effacement. J'aurais pu appeler ce cours « L'effaçons de jouir », avec l'équivoque du *l* apostrophe introduite par Lacan.

Cette moitié d'année qui me reste, et qui m'a déjà fait vous présenter en vitesse l'apologue d'Achille et la tortue, me fera aussi vous parler du mariage qui est également une affaire de moitié. C'est bien la question que se pose Freud. Comment chacun choisit-il sa chacune, et réciproquement ? C'est d'ailleurs un titre que j'ai proposé à un collègue pour un cas clinique : « Pourquoi se marie-t-on ? » Et pourquoi, comme résultat, la langue dit-elle qu'on est marri ? C'est là tout ce qui anime le tiers livre de Rabelais où Panurge est occupé par le problème de se marier ou pas, et qui a inspiré à Molière nombre de ses comédies. Evidemment, pour cela, il faut d'abord renoncer à jouir tout seul, à jouir tout seul de son propre corps.

C'est bien là que l'amour a sa place, s'il est ce qui fait que la jouissance, qui pourrait se satisfaire toute seule, accepte, selon l'expression de Lacan, de *condescendre au désir*. Pourquoi condescendre au désir ? Il suffit de connaître l'étymologie du verbe désirer. *Desiderare* veut dire, au sens propre, regretter une absence. Pour condescendre au désir, il faudrait que la jouissance, qui pourrait se satisfaire de son propre corps, accepte d'en venir à regretter une absence, c'est-à-dire accepte de devoir passer par le corps de l'Autre. On peut

évidemment se contenter d'une chaussure – c'est ce qu'on appelle le fétichisme – mais dans ce cas, on parle précisément de jouissance et non d'amour. Reste qu'un auteur français cité par Freud révèle le fétichisme dans l'amour, à savoir ce qui y perdure de ce rapport à l'inanimé. Ce sera aussi dans ce registre que nous avancerons cette année. A la chaussure, nous poserons la question : *« Objets inanimés, avez-vous donc une âme ? »* Il est d'ailleurs clair que pour Rousseau, ce sont d'abord les bottes de Madame d'Houdetot qui l'habitent.

A ce propos, le schéma que je vous ai introduit me rappelle, de par son creux, la chanson que, bien inspiré, j'avais inventée à l'époque de l'Ecole normale quand Lacan y venait : *A chacun sa chacune, à Lacan sa lacune*. En fait, le problème, c'est que c'est à chacun ses chacune et à chacune ses chacun, avec ceci que Freud nous indique la voie de comment on les trouve. Les divins détails sont là les repères que nous pouvons chercher chez Dante, chez Rousseau, chez Goethe, chez Gide, et aussi chez Catulle.

Pour finir sur Achille et la tortue, je demanderai : qu'est-ce qui lui plaît tant dans cette tortue ? Eh bien, ce qui fait qu'il court après elle, c'est sa carapace. N'oublions pas – il y a d'ailleurs une superbe représentation d'Ingres à ce sujet – que ce qu'il tient essentiellement de sa maman dans la légende, c'est un bouclier, ce bouclier qu'elle a demandé pour lui à Héphaïstos. Eh bien, cette maman-bouclier, c'est celle qu'il va chercher dans la tortue. Peut-être peut-on par là d'emblée comprendre pourquoi les perversions sont masculines. C'est que La femme n'existe pas. Voilà la conséquence du côté homme. Les femmes, dit-on, n'ont pas de perversions, elles se contentent d'avoir des enfants.

A la semaine prochaine.

II

LES DIVINS DETAILS
COURS DU 8 MARS 1989

La dernière fois, je vous ai donné comme une fresque du détail, une grande fresque où ne manquait pas Dieu comme jaillissant du détail. C'était une fresque et il s'agit maintenant d'entrer dans les détails, mais attention, pas dans tous : il s'agit des divins détails.

Je rassure ceux qui sont allés regarder dans le cours de Nabokov sur la littérature : l'expression de *divins détails* s'y trouve bien, non pas dans le texte même, mais dans l'introduction qui a été faite par un romancier américain et qui rapporte un propos familier de Nabokov à ses étudiants. Ce dernier prétendait même, qu'à partir du moment où il avait surtout été connu comme l'auteur de *Lolita*, il avait donné à son cours le surnom de *durty lit.* Il semble que ce soit inventé, mais ce qui ne l'est pas, c'est qu'il avait l'habitude de dire à ses étudiants, dans un anglais mâtiné d'accent russe : *« Caressez les détails, les divins détails. »* D'ailleurs, étant donné que je suis allé pêcher cette expression chez lui, on pourrait se demander si ces divins détails ne seraient pas tout bonnement, en tant que divins, les détails de l'Ecriture inspirée par l'Autre divin, et qui a à son tour inspiré, et inspire tous les jours, une exégèse, un commentaire dont c'est vraiment peu dire qu'il est pointilleux, puisque c'est vraiment une exégèse à la lettre près.

Cette pratique, dont on a pu dire que Freud lui-même en était marqué par la tradition dont il provenait, se retrouve, dans ses modalités propres, aussi bien dans le judaïsme que dans le christianisme. Je me souviens, informé par les savants travaux du père de Lubac, avoir fait un sort aux procédés de l'exégèse médiévale. Si on parle du christianisme, il faut bien sûr différencier catholicisme et protestantisme qui n'ont pas du tout le même rapport avec la lettre, et puis aussi l'islam qui est pointilleux, très pointilleux. Il faut avouer que des disciplines plus récentes qui ont pris leur ampleur en ce siècle qui va sur sa fin, à savoir le marxisme et la psychanalyse, en ont gardé quelque chose. C'est un fait qu'on a scruté le détail du texte de Marx comme un livre quasi sacré, et que nous, nous sommes encore à scruter le texte de Freud et celui de Lacan avec un soin qui me ferait bien prendre Rachi comme saint patron. D'ailleurs, après avoir évoqué Rachi la dernière fois, en espérant ainsi conjurer l'attrait que je pouvais en éprouver, je me suis plongé dans son texte, et je dois dire que, par beaucoup de traits, je l'ai trouvé extrêmement sympathique. Je me suis plongé dans son commentaire du Pentateuque qui fort heureusement existe en français dans un superbe volume relié. Je peux dire qu'il y a là des détails absolument formidables, un esprit du détail qui dépasse tout.

Ma science étant vraiment trop neuve, je ne vais pas vous faire cours sur Rachi, et je ne le ferai pas de sitôt si je songe au temps qu'il m'a fallu pour faire cours sur Lacan. Mais, lisant son commentaire du Pentateuque, j'ai quand même repéré un petit détail que je ne peux pas manquer de vous livrer ici. J'ajoute que c'est un petit détail qui est parfaitement dans notre sujet, puisque

c'est au fond une histoire de coup de foudre. Disons même que c'est le premier coup de foudre de l'Histoire. Le coup de foudre a toutes les raisons de nous intéresser cette année, puisque les divins détails y sont tout à fait au premier plan, au point que par certains côtés il serait possible d'établir une clinique du coup de foudre. Freud et Lacan font le détour par le coup de foudre pour parler de l'amour. C'est d'ailleurs un terme qui est bien fait pour montrer l'origine divine imputée à l'amour, la foudre étant un attribut assez constant dans les aires diverses de la divinité. Ce qui est encore le plus saisissant, c'est que ce mot se dit au masculin et au féminin : le foudre, la foudre. Aujourd'hui, il demeure au masculin dans les expressions *un foudre de guerre, un foudre d'éloquence*, qui sont plutôt employées pour ridiculiser, alors que ce n'était pas le cas auparavant. Nous, on pourrait dire *un foudre de psychanalyse*.

Le premier coup de foudre, c'est bien entendu celui d'Adam et Eve. Ca va d'Adam à Eve, parce qu'on ne sait pas ce qu'Eve a éprouvé. Il n'y a rien dans la Genèse pour témoigner de ce qui serait le ravissement d'Eve à rencontrer Adam. Le seul témoignage que l'on a, c'est celui de l'ébaudissement d'Adam. Ce n'est pas n'importe lequel, et j'espère ne pas l'apprendre à tout le monde, même si ça fait partie des lectures que l'on a faites à un moment ou à un autre, pour une raison ou pour une autre. Ce témoignage vient juste après l'histoire de la côte soustraite à Adam pendant son sommeil, à la suite de quoi Dieu fait une femme. C'est, en tout cas, traduit ainsi : *une* femme (Genèse II, 23). On ne dit pas : *la* femme, on dit : *une* femme. Cela tendrait à prouver que Dieu avait déjà lu Lacan, ce qui vraiment, dans l'esprit du commentaire à la Rachi, pourrait être parfaitement développé. Dieu avait déjà certainement lu Lacan, si on lui impute que l'éternité est pour lui la coprésence de tous les moments du temps. Ca peut tout à fait se défendre. Bref, il s'agit d'une femme, une femme un peu comme Odette, puisqu'il semble bien que celle-ci ait été le grand amour de Swann, que Proust nous amène seulement avec l'article indéfini : *Un amour de Swann*. Mais vous vous dites que ça n'a pas la même valeur dans la Genèse, puisque le pauvre Adam, lui, il n'avait pas le choix, avec ceci également, qu'Eve ne pouvait pas être fascinée par une autre femme.

Dieu ayant fait, conformément à Lacan, une femme, il l'amène à l'homme. Là, je constate que c'est traduit avec l'article défini : *l'*homme. Il faudra que je consulte quelqu'un de plus savant que moi pour savoir si ça répond à quelque chose dans le texte. Eh bien, voilà comment Adam s'exprime quand Eve lui est présentée. Vous n'y verrez peut-être que du feu, alors que pour Rachi, il en va autrement. Voici comment on s'exprime dans le premier coup de foudre de l'Histoire : *« Celle-ci, à ce coup* [c'est traduit aussi par ce coup-ci, cette fois-ci], *c'est l'os de mes os et la chair de ma chair. Celle-ci sera appelée ' femme', car elle fut tirée de l'homme, celle-ci ! »* Voilà le dit d'Adam.

Si Dieu a lu Lacan, il n'y a par contre aucune raison de supposer qu'Adam ait lu Freud. Mais pourtant, remarquez qu'il parle très bien du choix d'objet dit narcissique, celui que Freud décrit dans son texte « Pour introduire le narcissisme », en 1914. Adam ne trouve ici pas autre chose à célébrer que la chair de sa chair. Il faut bien dire qu'il n'avait pas le choix, le choix d'objet. Non pas pour ce que vous croyez, mais parce que Freud ne lui laisse de possibilité qu'entre le choix narcissique et le choix anaclitique, l'anaclitique se portant vers le personnage nourricier, celui qui le soutient, qui le supporte. Or, l'avan-

tage d'Adam, c'est qu'il ne pouvait évidemment pas prendre Eve pour sa mère. Mais l'inconvénient, c'est qu'il l'a peut-être prise pour Dieu le Père. D'ailleurs, il est clair que par la suite, il l'a plutôt écoutée et crue, en dépit de ce que lui disait le vrai Dieu le Père. Je dis qu'il fait un choix d'objet narcissique, mais peut-être qu'il y a par-dessous un choix d'objet anaclitique, puisqu'il identifie Eve à Dieu le Père. En tout cas, son cri semble dire qu'il l'accueille comme la même. Ce qu'il célèbre, c'est ce qu'ils ont en commun. C'est un cri de joie : *on est du pareil au même !* Vous voyez son erreur… La suite de l'histoire le montre : elle prend aussitôt l'initiative.

Ce qui a tiré l'œil de Rachi dans cet accueil, c'est une expression qui en transcription phonétique se dit : *zo a pa am*, qui se traduit en français par *celle-ci cette fois-ci*. Et Rachi, je le suppose, de se creuser la cervelle sur ce *cette fois-ci*. Allez feuilleter le Midrash et vous verrez qu'on avait déjà réfléchi sur cette question. Eh bien, Rachi, lui, il déduit de ce *cette fois-ci*, qu'Eve n'était pas précisément la première. Il n'avait pas froid aux yeux, il faut le dire. Il écrit ceci : *« 'Celle-ci cette fois-ci' implique* [au sens déductif] *qu'Adam avait eu des rapports avec tous les animaux domestiques et sauvages* [tandis qu'Achille, lui, il n'arrive pas à attraper la tortue] *mais qu'il n'en fut pas satisfait* [ou apaisé] *jusqu'à ce qu'il connût Eve. »*

Je dois dire que j'ai trouvé inoubliable et lumineux ce commentaire d'un passage que j'avais tout de même lu mais en n'y voyant que du feu. Je ne soupçonnais pas qu'il y avait dans le Pentateuque des évocations de cette nature. C'est évidemment adouci dans les commentaires contemporains où on explique que ça met en valeur la dignité de la personne humaine, que ça montre bien qu'il n'y a rien de commun entre l'accouplement animal et le couple humain. C'est fait pour montrer discrètement qu'Eve est tout de même autre chose qu'une simple femelle. De fil en aiguille, on considère qu'il s'agit bien d'une transfiguration de la sexualité qui est là à l'œuvre. Je ne suis pas convaincu par ce commentaire moderne, je préfère la déduction impeccable de Rachi en ce qui concerne le *celle-ci cette fois-ci*. On peut aussi remarquer, en passant, que ça donne un relief supplémentaire à la séduction du serpent, à savoir que le paradis terrestre avait visiblement des rapports avec la gent animale qui étaient singulièrement plus faciles et plus intimes que les nôtres.

Eh bien, voilà le premier homme, dont il faut constater, par l'intermédiaire du Pentateuque et de Rachi, que la sexualité commence par la perversion, par la père-version. Vers qui en effet se tourner en désespoir de cause, pour trouver celle dont Adam s'imagine qu'elle va le satisfaire, sinon vers le Père qui fabrique avec sa côte ce qu'il faut à Adam ? Remarquons que ca comporte que ce *une femme*, celle qui serait la bonne, lui vient de Dieu le Père. On peut même se demander, quand Freud se penche sur un type particulier du choix d'objet chez l'homme, si ça ne vaudrait pas pour cette Eve, c'est-à-dire pour son choix d'objet à lui, Freud. Je ne voudrais pas m'étendre sur les détails mais Rachi y porte, et on peut quand même se demander comment Adam a su que c'était là la chair de sa chair, puisqu'on nous dit qu'il dormait pendant l'opération. Peut-être alors l'a-t-il vue en rêve, ce qui nous permettrait de donner un rôle au rêve dès les débuts de cette histoire dont nous sommes les rejetons.

Ce petit apologue paraît spécialement approprié au début de ce cours, puisqu'il introduit la femme, cette une-là, comme le premier divin détail, au sens

propre puisqu'elle a été détaillée, découpée dans le corps de l'homme. C'est un détail au sens propre, et comme l'opération a été faite par Dieu, rien d'excessif à dire qu'elle est le premier divin détail. Il faut dire qu'après tout, éclairés par Rachi, nous pouvons parfaitement admettre cette rencontre comme un choix d'objet au sens freudien, un *Objehtwahl*, puisque Adam n'a pas dit : *je préfère la chèvre*, mais d'emblée : *c'est ma chacune.* Comme il y en avait d'autres – sur lesquels on ne s'étend pas – ça légitime tout à fait le terme de choix d'objet. Vous voyez tout ce que l'on peut retirer d'un tout petit détail avec de l'ingéniosité et de la logique. Adam se dit que cette fois-ci, c'est la bonne, que c'est celle qu'il lui faut. C'est ce qu'il dit après avoir essayé un certain nombre d'autres espèces. La seule raison qu'on lui voit à choisir Eve, c'est qu'il lui trouve un air de famille, qui est précisément ce qui chez Freud est destiné à faire, pour tous, les impasses de la vie amoureuse.

J'ai dit que c'était un choix d'objet narcissique, puisque c'est exprimé comme le choix du même, c'est-à-dire ce type de choix dont Freud nous dit que c'est la clinique de l'homosexualité qui lui a paru motiver le plus fortement l'idée de l'isoler. De la même façon qu'il est parti, dans sa théorie des pulsions, d'une opposition et d'une conjonction extrêmement élémentaire de Schiller entre la faim et l'amour, pour distinguer les pulsions d'autoconservation du moi – il faut manger pour vivre – des pulsions d'objet qui se portent à l'extérieur du corps propre, de la même façon on peut dire ici que les deux grands types de choix d'objet distingués dans « Pour introduire le narcissisme », se répartissent selon qu'il s'agit du même ou de l'autre.

Cependant, peut-on dire qu'Adam fait le choix du même ? Peut-être l'a-t-il cru, mais il faut quand même supposer qu'il connaissait la différence anatomique entre les sexes, la « petite différence ». N'oublions pas que la catégorie du narcissisme des petites différences – expression que Lacan a mise au travail dans sa polémique intra-analytique – vient précisément à Freud quand il s'agit de parler du complexe de castration. Il accordait une importance décisive à la petite différence comme différence anatomique et visible. J'ai donc dit que c'était un choix d'objet narcissique, mais pourtant je n'y tiens pas, car le petit air de famille – si je peux introduire cette catégorie – préside aussi bien au choix d'objet anaclitique qui est celui de choisir le personnage nourricier, la mère comme soutien, comme appui, et que Freud développera comme conditionnant l'ensemble de la vie amoureuse

J'ai employé l'expression *coup de foudre* qui est une expression vraiment très curieuse, et qui, singulièrement, ne se trouve pas dans Littré, mais seulement dans Le Robert, le dictionnaire de notre temps, qui note qu'il s'agit d'une expression sans doute popularisée par Stendhal, qui lui-même la tourne en ridicule au chapitre XXIII, « Des coups de foudre », de son ouvrage intitulé *De l'amour.* Il commence par dire qu'il faudrait changer cette expression ridicule, mais que cependant la chose existe. Avant, le sens de cette expression ne voulait pas du tout dire une manifestation de l'amour surgissant lors d'une première rencontre, mais un événement désastreux, qui déconcerte. Nous avons fabriqué le coup de foudre, l'apparition du divin Eros, à partir de l'événement désastreux. Ca devrait déjà mettre en garde dans ce domaine.

C'est un fait que l'on met Dieu dans l'histoire de l'amour. Il faut constater que Freud lui-même, à qui on pourrait imputer d'avoir dépoétisé l'amour, fait

entrer Eros, l'Eros grec, dans la psychanalyse. Quand écrit, en 1920, la préface de la quatrième édition des *Trois essais sur la théorie de la sexualité*, qui ne tirent pourtant pas les affaires d'amour vers le haut, il la conclut avec satisfaction sur le fait que la notion élargie de la sexualité dans la psychanalyse coïncide, dit-il, avec *« l'Eros divin de Platon »*. Le divin est toujours là au rendez-vous, mais il s'agit pourtant d'une dépoétisation. Je peux en prendre l'exemple dans l'ouvrage des *Trois essais*, celui de 1905, puisque vous savez qu'après la première édition – c'est un véritable palimpseste – Freud n'a pas cessé d'y revenir, pour ici ou là ajouter des paragraphes, en enlever d'autres, mettre des notes, des notes aux notes, et qu'ainsi ce texte a connu comme une déformation topologique continue de 1905 à 1920. Chaque fois qu'on cite les *Trois essais*, il faut bien sûr utiliser une édition qui permette de dater à quel moment tel ou tel ajout est introduit. Strachey, à l'occasion, pense pouvoir nous montrer que ça ne se couple pas parfaitement ensemble.

Eh bien, dans ces *Trois essais*, qui sont une somme freudienne où se sont inscrites les modifications les plus menues de sa perspective sur la théorie de la sexualité, on trouve, dans le texte premier, cette phrase qui sur la question de l'amour est quand même renversante : *« Un enfant tétant le sein de sa mère, voilà le prototype de toute relation amoureuse. »* Si on respecte Freud, il y a quand même là de quoi faire sursauter. Le prototype, c'est ce qui traduit *Vorbild*, c'est-à-dire l'image qui sert ensuite de modèle ou de matrice. On pourrait traduire ce terme en utilisant l'expression lacanienne de matrice imaginaire. C'est bien là la première valeur que Freud donne à lire de l'amour. L'amour, c'est téter le sein de sa mère. On pourrait faire des variations, comme Lacan quand il introduit le terme d'*amur*, pour au moins indiquer le défaut de communication qui se produit dans la relation. Freud, lui, en resterait à *laitmour*, si je puis dire, puisqu'il y a bien là-dedans une affaire de lait.

Nous choque que le prototype de toute relation amoureuse soit un enfant tétant le sein de sa mère, comme ça choquerait d'ailleurs les commentateurs du commentaire de Rachi. Car enfin, le sein, quel que soit le bien qu'on en pense, n'est pas une personne. C'est d'ailleurs ce qui avait donné matière au romancier américain Philip Roth, dans un petit roman épatant qui s'appelle *The Breast*, où, à partir sans doute d'une relation amoureuse de ce type, le héros devient effectivement amoureux d'un sein, d'un sein tout seul et qui est comme une personne, ou au moins à qui il s'adresse comme à une personne en lui faisant des déclarations d'amour. C'est bien ce qui gêne un petit peu dans la phrase de Freud, à savoir que lorsqu'on tête le sein de sa mère, on peut difficilement lui faire des déclarations d'amour.

Il n'y a pas seulement le sein personnifié de Philip Roth qui, lui, n'a fait que reprendre un procédé littéraire, puisque, avant lui, nous avons Gogol, dont vous avez peut-être lu la nouvelle qui s'appelle *Le Nez*, et où l'on voit un nez prendre son indépendance. Le nez se promène dans la rue, passe sous ses fenêtres, lui court après, etc. C'est sans doute assez difficile à se représenter, mais je vous assure que, quand on le lit, ça se tient parfaitement : la consistance est assurée par l'écriture. Ca passe même parfaitement à travers la traduction : le nez s'en va tout seul.

Si je suis passé du sein de Freud au sein de Philip Roth, puis au nez de Gogol, c'était pour en venir au nez de Freud, puisque c'est l'exemple qu'il prend

pour illustrer le fétichisme dans son article de 1927. Je dois dire que l'on ne peut pas lire ce petit texte sans être sensible à l'identité du fétiche qu'il nous amène pour introduire le fétichisme. Des exemples de fétichisme plus distrayants les uns que les autres, on en a en effet tout plein dans Krafft-Ebing. Dans ses *Trois essais* de 1905, Freud ne se fait pas faute d'y faire allusion : la chaussure, le coupeur de nattes, etc. Avec la chaussure, nous sommes sur un terrain solide. Là, on saisit très bien que, plutôt que courir après les chaussures de la tortue, on peut préférer les garder. La tortue s'en va et laisse ses talons-aiguilles à Achille, qui aussitôt considère que c'est tout à fait du même usage, avec ceci en plus, que ça ne court pas tout seul. Autrement dit, pour ce qui est du fétichisme, on ne manque pas d'exemples substantiels. D'ailleurs, quand un auteur américain comme Robert Stoller veut nous parler du fétichisme, il feuillette indéfiniment des magazines qui sont, semble-t-il, produits d'une façon très discriminée aux Etats-Unis pour les différentes espèces de fétichisme. On peut se dire qu'ils ne représentent pas un lectorat énorme, mais on s'aperçoit que ce dernier est en tout cas suffisant pour supporter le rendement de ces magazines. On n'imaginerait pas qu'ils paraissent s'ils ne rapportaient pas quelque chose. Encore qu'avec les énormes conglomérats qu'on nous fabrique, on puisse toujours garder quelque chose à la marge pour les fétichistes. Mais enfin, je ne pense pas que *Time* réserve une de ses multiples filiales aux fétichistes.

En tout cas, ce serait difficile pour le fétichiste du Freud de 1927, puisqu'il laisse de côté, à cette date, tout ce qui fait l'imagerie du fétichiste dont Stoller est si friand, toute cette gamme de petits objet que l'on peut présenter. Il prend quelque chose d'infiniment plus subtil et qui concerne le nez. Il retrace en un paragraphe le choix de ce fétiche particulier. C'est même en ouverture de son texte, où il parle en effet du choix du fétiche : *Auswahl des Fetisch,* et retrace les circonstances accidentelles qui ont conduit à ce choix. C'est gentil de dire *circonstances accidentelles*, puisqu'on ne pense pas que ce fétiche était promis depuis toujours à ce sujet. Il faut ici un dieu qui n'est pas Dieu le Père mais un dieu qui a partie liée avec le hasard. Si l'amour est un dieu, c'est un dieu lié au hasard.

Avec ce paragraphe, où Freud démonte en trois phrases ce qu'il appelle une fixation, on a vraiment l'impression de passer dans les coulisses du désir. C'est quoi, le fétiche en question ? C'est un fétiche qui est quand même énigmatique et dont Freud nous dit peu, à savoir un brillant sur le nez. Non pas une pierre précieuse, mais quelque chose qui brille sur le nez, ou plutôt : ça brille sur le nez. En allemand : *Glanz auf der Nase*. Vous savez comment Freud démonte cette expression, comment il rend compte de la prévalence de cet attribut pour le sujet. On peut supposer, puisque Freud dit qu'il s'agit d'un fétiche, que le sujet en question a des palpitations au moment où il voit ce brillant sur le nez d'une dame. Je dis *une dame*, bien que Freud ne nous en dise rien. Mais enfin, si c'était un homme, il l'aurait certainement précisé. Il y a là un trois fois rien, puisque la dame en question pouvait très bien se repoudrer l'instant d'après. C'est vraiment une entrevision, au point que l'on peut se demander si ce sujet n'inventait pas ce brillant qui supposait peut-être un certain éclairage, un état de fatigue. On ne peut pas supposer que la dame avait tout le temps ce brillant sur le nez.

Voilà donc quelque chose d'absolument subtil, voilà une nature subtile, absolument inessentielle, complètement dépendante du contexte, et c'est à cela que Freud attribue le terme de fétiche. Il ne choisit pas la chaussure, ni la lingerie, ni la natte à l'époque où les petites filles étaient coiffées ainsi, il choisit cet être d'un instant qui devient pourtant un attribut. Vous avouerez que comme détail à faire surgir l'amour ou le désir, on ne peut pas faire plus ténu. C'est pourtant un attribut érotique indispensable pour ce sujet dans son rapport avec le sexe, avec son objet sexuel, au point que Freud emploie le mot – c'est le même que dans *condition d'amour* – de *Bedingung*, la condition. Cette condition, on la retrouve dans *Liebesbedingung*. Ici, Freud l'appelle précisément *fetischistischen Bedingung*. On a traduit par *condition de fétiche*, mais ce n'est pas tout à fait clair. Il serait mieux de traduire par *condition fétichiste*, c'est-à-dire – et c'est là la valeur du terme de *Bedingung* – une condition *sine qua non.*

Je passe, puisque je suppose que vous la connaissez, sur l'explication sensationnelle qu'en donne Freud, à savoir que ça ne doit pas du tout se comprendre en allemand, mais à partir du fait que ce sujet fétichiste – celui-là ne risque rien avec la police – avait été élevé en Angleterre et qu'il avait été alors tout à fait frappé, on ne sait comment, par l'expression de *glance at the nose*, c'est-à-dire non pas du tout un *brillant* sur le nez mais un *regard* sur le nez. A cause d'une mauvaise traduction en allemand, le voilà devenu à perpette prisonnier du brillant sur le nez. Il n'y a pas d'exemple plus sensationnel que celui-là. Il a été, si mon souvenir est bon, signalé par Lacan lui-même dans son « Instance de la lettre », pour marquer à quel point le signifiant structure et domine le désir. Le sujet est là conditionné et déterminé par une traduction fautive, par une assonance entre deux langues, par un malentendu. A cet égard, parler de la condition fétichiste, c'est bien marquer qu'il s'agit de l'usage freudien du terme de condition, cette condition qui domine le choix d'objet et le détermine.

C'est au nez lui-même que Freud attribue le terme de fétiche. C'est comme s'il y avait un emboîtement. Il faut la dame, bien sûr – sauf dans Gogol où le nez se promène tout seul – mais, dans la dame, il faut surtout le nez, et sur le nez, il faut le brillant. On a là des emboîtements successifs que l'on trouve aussi chez Molière, où, à la fin des fins, l'*agalma,* la chose la plus précieuse et brillante, se trouve à l'intérieur du dernier des coffrets. Dans cet exemple de Freud, c'est le nez qui est proprement le fétiche, le nez avec le brillant dessus, mais il s'agit, bien entendu, d'un déplacement, à savoir que le seul nez qui est intéressant dans l'affaire, c'est le nez qui est sous les jupes. Freud lui-même nous indique ce nez comme étant un substitut du pénis, *Penisersatz*, dont d'ailleurs on peut supposer – il le développe dans la suite de son texte – qu'il est un souvenir-écran. Le fétiche a là le statut d'un souvenir-écran, ou du moins il répond au mécanisme du souvenir-écran. Il s'agit d'un certain arrêt sur image, avant que le film se poursuive jusqu'à ce qu'apparaisse ce qu'il s'agirait de voir.

Dans cet ordre d'idée, la chaussure et la lingerie sont plus probantes. Mais là, dit Freud, il est clair que c'est le dernier moment où l'on peut encore y croire. On peut encore y croire puisque, soyons précis, il ne s'agit pas de n'importe quel pénis dans l'analyse de ce fétichiste. C'est un certain pénis, un pénis tout à fait particulier, *besondern.* Ce certain pénis dont il y a là un substitut,

c'est le pénis qui n'existe pas. L'année dernière, j'avais terminé par une considération à propos de la fonction clinique qui est attribuée par Freud au pénis maternel. C'est ce qui fait sa clinique différentielle, qui domine l'affaire à partir d'une certaine date. Le pénis maternel n'existe pas : c'est contre ce fait que se disposent les différentes structures cliniques. Il n'existe pas et c'est donc d'autant plus une raison pour parler ici du phallus, et non pas de conserver le nom de l'organe.

Ca indique bien ce que ce nez a de chauve-souris. Comme la chauve-souris, il faut le tirer au jour. Le seul ennui, c'est que quand on le tire au jour, il n'y en a plus. Ce nez se cache dans l'ombre comme la chauve-souris, parce qu'il ne supporte pas le jour et parce qu'au jour il n'existe pas. Il n'existe que caché, on ne peut pas le voir, et c'est sans doute pourquoi le terme de *glance* a été remplacé par *Glanz*, c'est-à-dire par quelque chose qui brille, et qui est en quelque sorte symétrique et inverse de son statut foncièrement caché. Il est d'autant plus caché qu'il n'existe pas. Il ne peut exister que caché, parce que c'est ce qui permet d'y croire. C'est précisément ce caché qui s'inverse dans le brillant. C'est bien là le cas de dire que *tout ce qui brille n'est pas or.* En plus, comme la chauve-souris, ce fétiche n'est pas la même chose quand on regarde ses pattes et quand on regarde ses ailes. Si on regarde ses pattes, c'est un objet, un objet qui se voit. Le brillant sur le nez, ça se scrute, et on peut donc dire que ce fétiche est un objet matériel, un objet qui a de la matérialité, un objet qu'il s'agit de voir et qu'on voit ou qu'on ne voit pas. Mais si on regarde ses ailes, c'est du signifiant, c'est-à-dire un dit qui est en question : *et si ce fétiche n'était qu'un effet de dit ?* C'est pourquoi je l'appelle chauve-souris, terme qui s'est créé en Argentine, dans une revue qui veut faire un peu le pendant de *L'Ane*. Je ne sais pas si elle y arrivera, mais comme ils m'ont demandé un titre et que je voulais rester dans le règne animal pour, tant qu'à faire, augmenter le bestiaire, j'ai proposé la chauve-souris. En espagnol : *El murcielago*. Mais ce que je n'ai pas dit à ceux qui font cette revue, c'est que cette chauve-souris pourrait être un autre nom du phallus – ce qui fait qu'en l'appelant *murcielago,* nous ne sommes pas si loin de la revue brésilienne qui, elle, correspond à *Ornicar ?* et qui s'appelle *Falo,* titre qui est dû à Antonio Quinet et qui veut dire *Phallus,* mais aussi, en portugais, *je parle.* Autrement dit, il y a une connexion entre le *murcielago* argentin et le *falo* brésilien.

Je voulais développer certaine choses sur le nez qui parle, mais je vous les épargne. Nous sommes sur le nez et plus du tout sur le sein d'où nous sommes partis. Je vous indiquais que Freud, pendant un temps, prenait la pulsion orale comme le modèle de la satisfaction, et qu'il présentait, avec l'image de l'enfant qui tète le sein, le paradigme du choix d'objet anaclitique, alors qu'Adam, par contre, n'a jamais, lui, téter sa mère. Il est clair que ce sein qu'on tète s'introduit dans la considération de Freud en tant qu'objet perdu, et que c'est bien à ce titre qu'il peut dire que dans toute relation amoureuse, il s'agit de le retrouver. Ca fait que ce sein comme objet perdu n'est pas ce que l'on croit, puisqu'il n'est pas là, puisqu'il n'est pas à disposition. Ce sein prend son statut du phallus comme objet perdu, c'est-à-dire de ce pénis qui n'existe pas. Il n'y a rien d'abusif à considérer les choses ainsi, à saisir que ce qui semble être l'évidence de cette satisfaction orale dont Freud faisait le paradigme de la relation amoureuse, est ce qui vient à la même place que ce que nous avons vu

précédemment opérer avec le statut du phallus. Ce phallus, c'est le pénis qui n'existe pas, bien qu'on ait cru qu'il existait. C'est là l'affaire du *glauben*, une affaire de foi, de croyance, et c'est bien en quoi on l'a perdu bien qu'il n'existe pas. A cet égard, ce que veut dire le fétiche, c'est qu'on le retrouve. Comme s'exprime Lacan, *« son existence est maintenue, quoique déplacée et érigée sur un voile »*. C'est en quoi on aurait tort de s'arrêter à l'évidence de la satisfaction orale comme clef de la relation amoureuse, puisque c'est seulement à s'ordonner à un manque, ce manque qui est qualifié de phallus, qu'elle trouve sa juste place. C'est en quoi Freud énonce ce que nous pouvons qualifier d'une loi, celle du choix d'objet. Après tout, je préfère le terme qu'il emploie dans ses *Trois essais* et qui fait le titre de son dernier sous-chapitre, quand il dit *« Die Objektfindung ist eigentlich ein Wiederfindung »*. Là, il n'emploie pas *objektwalh*. *Objektfindung*, c'est la trouvaille de l'objet : *« La trouvaille de l'objet est en fait, en réalité, une retrouvaille. »* Nous pouvons dire que nous avons là une loi qui permane au-delà de ce qu'il y avait de rustre ou de brutal dans la phrase de Freud sur le modèle de la relation amoureuse. Nous avons là une loi qui permane La trouvaille de l'objet est une retrouvaille.

Je ne sais pas si Eve avait le nez brillant, le texte n'en disant rien. Peut-être que si elle avait eu le nez mat, la face du monde en aurait été changée. Il y a d'ailleurs des connexions entre Eve et Cléopâtre, puisque dans l'histoire de cette dernière on a aussi un petit serpent, un petit aspic sur le front de la femme. Pour Eve, il n'est pas question de nez, mais peut-être avait-elle les côtes saillantes. On pourrait, vous le voyez, développer encore, mais je ne vais pas m'étendre sur le *Glanz* et le *glance*, sauf pour dire que le regard, on peut penser que c'est le sujet qui le donne sur le nez qui serait caché sous les jupes. On pourrait penser que ça va du sujet vers l'Autre, et que ça lui revient de l'Autre en tant que *Glanz*. Du regard que le sujet porte sur l'objet qui n'existe pas, lui revient une condition de l'objet lui-même. Ca revient comme l'exigence que sur le nez de l'Autre soit comme écrit son regard dans le brillant – il y a des regards brillants. Du coup, c'est le sujet, le pauvre, qui ne cesse pas d'être regardé par ce qui lui tire l'œil. Pour lui, désormais, le regard sera partout où il y aura ce petit brillant sur le nez d'une dame. Il y a, dans ce passage d'une langue à l'autre, de quoi structurer cette affaire selon les lois de la communication, à savoir que ce qui lui revient de l'Autre dans sa langue maternelle sous une forme inversée, n'est pas ce que le sujet lance vers l'Autre, mais, au contraire, ce qui de l'Autre lui fera désormais toujours signe.

Cet exemple de Freud fait tout à fait penser à Lewis Carroll, puisque l'un dit : *glance at the nose,* et l'autre : *Glanz auf der Nase.* Ca montre au moins le malentendu du principe du fétiche et ce qui est là jeu du signifiant. Ca nous touche et nous intéresse, parce que si on cherchait l'équivalent freudien du concept lacanien de la cause du désir, on ne pourrait pas trouver mieux que ce que Freud appelle la *Liebesbedingung*, la condition d'amour, cette condition d'amour qui est susceptible d'être fétichisée. On pourrait dire que c'est là que Freud a approché ce que Lacan a appelé la cause du désir. Mais on peut très bien ne pas vouloir dire les choses de cette manière, pour ne pas par principe donner à Lacan, sinon le pas sur Freud, du moins le statut d'avoir dénoué les impasses freudiennes, puisque, après tout, il y a certaines impasses lacaniennes dont il se pourrait que Freud les ai déjà dénouées. Ce qu'on gagne d'un

côté, on le perd de l'autre. C'est, en tout cas, ce qu'en pensait Lacan. Donc, si on ne veut pas dire les choses ainsi, on pourrait dire que, si on voulait trouver un support de ce concept-là dans le texte de Freud, c'est bien dans la condition d'amour qu'on le trouverait. Lacan le savait si bien, qu'il a parlé du désir comme d'une condition absolue – absolue au sens propre, c'est-à-dire coupée du reste, comme le nez qui s'en va tout seul, ou même comme le brillant qui s'en va tout seul sur le nez. C'est séparé, ça s'en va tout seul, et c'est *sine qua non*. Il faut ça, il faut cette condition absolue, sinon rien à faire ! Vous allez voir que c'est exactement dans cet usage-là que Freud utilise ce terme de condition d'amour et la constellation qui s'en dégage.

Je disais que j'aimerais mieux un autre terme que celui de choix d'objet. C'est pourtant un terme qui sonne très bien en français, ce qui n'est pas toujours le cas de nos traductions de l'allemand. Quand la *Durcharbeitung* est traduite par *perlaboration*, on a vraiment à perlaborer la traduction. Mais *choix d'objet*, ça pourrait être presque du Corneille, c'est là vraiment un usage qui est dans notre langue classique et où l'on fait de l'objet – je cite encore Littré – *« la cause, le sujet, le motif d'un sentiment ou d'une passion »*. Vous connaissez le vers : *« Rome, unique objet de mon ressentiment »*, prononcé par Camille dans *Horace*. Une fois qu'on a lu Freud, on voit bien qu'elle dit : *Homme, unique objet de mon ressentiment.* L'objet est là qualifié : *mon ressentiment*. Dans la langue classique, vous pouvez dire *mon cher objet* à quelqu'un qui vous est cher. Comme ce quelqu'un est dans la langue classique et qu'il n'a donc pas encore lu Sartre ni les phénoménologues, il n'est pas offensé d'être appelé objet. C'est au contraire tendre, gentil, c'est un *vous m'intéressez, je suis attaché à vous, vous m'occupez*. Toujours dans Littré, cette citation de Jean-Jacques Rousseau : *« Femmes, objets chers et funestes. »* Le terme d'objet employé seul veut dire objet d'amour, objet aimé. Il se trouve donc que le terme de choix d'objet en français ne choque pas.

Il ne faut pourtant pas prendre ce choix dans le style du mythe d'Eros, où l'on verrait les objets défiler pour ensuite faire son choix, comme Pâris qui voit Athéna, Héra et Aphrodite se dandiner devant lui, et qui finalement donne la pomme – toujours la pomme qui revient – à une des trois. C'est là ce qui semblerait imager le choix d'objet, alors que ce qui intéresse Freud, ce sont les conditions qui le déterminent. Ce qu'il nous présente dans ses *Trois essais*, c'est une enquête sur les causes du choix d'objet pour mettre en valeur que le choix est sérieusement contraint. Dans *die Liebesleben* – la vie amoureuse – l'amour est au singulier. Mais Freud sait qu'il y a amour et amour. Il le sait comme les Grecs le savaient et comme c'est rappelé dans *Le Banquet* : il y a l'Aphrodite pandémienne et l'Aphrodite uranienne, l'une qui tire vers le bas et l'autre qui tire vers le haut. L'éternel féminin ne pousse pas seulement à la révérence pour les choses élevées, l'éternel féminin c'est aussi Messaline. C'est là ce qui a vraisemblablement retenu Freud dans l'Eros grec : le fait qu'Aphrodite ait deux visages. Ca se retrouve dans son élaboration. Il utilise les matériaux de la culture quand il distingue l'objet sexuel et l'objet d'amour, le courant sensuel et le courant affectueux. C'est là une façon de s'y retrouver dans les antinomies de l'amour. La dernière fois, j'ai dit qu'on retrouvait des traces de la jouissance lacanienne chez Freud, avec le *Lust*, la libido et la *Befriedigung* que l'on traduit par satisfaction. Mais il est clair que la libido et la

Befriedigung ne vont pas simplement ensemble. La satisfaction, quand il y en a une, et spécialement quand Freud la développe sous la forme du téter, ne va pas du tout de pair avec l'amour. La satisfaction est l'ennemie de l'amour. D'ailleurs, Freud dit que l'amour est bien plus parent de l'insatisfaction que de la satisfaction. C'est pourquoi il est choquant que l'on puisse parler ainsi de l'amour du sein. Vous pouvez parler tant que vous voulez de la satisfaction orale, dire que c'est là de la vraie jouissance, mais l'amour, lui, il doit être ailleurs. C'est au point que Freud prend en compte le fait que la satisfaction a plutôt un effet déprimant sur la libido : ça la vide. On n'a rien trouvé de mieux que l'abstinence ou l'ascétisme pour faire monter la libido. D'ailleurs, elle monte tant, que le seul objet qui reste à la fin, c'est le Bon-Dieu. Nous avons là l'exemple du moine ascétique qui passe son temps à combattre d'une main, si je puis dire, sa pulsion sexuelle, et qui, par ailleurs, tend l'autre main pour recevoir la réponse secourable.

Tout cela montre bien que la seule nourriture qui est intéressante, c'est celle qui répond à ce schéma élémentaire, c'est-à-dire une nourriture érotisée, celle où il y a du phallus dans le coup. Vous pouvez relire l'apologue de Lacan dans le dernier chapitre du *Séminaire XI*, celui du restaurant où le menu est écrit seulement en chinois. Je ne vais pas vous le commenter, mais remarquez que, là encore, on retrouve les seins de la patronne, puisque c'est un apologue qui porte, comme Lacan le dit rapidement, sur le fait que le désir alimentaire n'a rien à faire avec la nourriture mais avec l'érotisation de ladite nourriture. Nous laissons cet apologue de côté, puisque l'analyse se distingue en ceci que la règle d'abstinence est connectée – c'est invariable et indissoluble – avec la règle de l'association libre. L'analyse installe l'interdit au présent, et c'est pour cette raison qu'il y a transfert. Le transfert, c'est de l'amour et non pas de la satisfaction. On parle d'amour de transfert, on ne parle pas de satisfaction de transfert. On pourrait plutôt parler de l'insatisfaction de transfert, voire de mécontentement de transfert quand ça ne marche pas bien.

C'est bien en quoi l'amour n'est pas la jouissance. Freud, dans son chapitre VIII de sa *Psychologie des masses*, doit constater que ce que nous savons – c'est son expression – c'est qu'en dépit de tous les efforts que nous faisons, en dépit, même, de notre analyse, chaque satisfaction sexuelle comporte toujours une réduction de l'estimation sexuelle de l'objet. Freud dit exactement : *« réduction de la surestimation sexuelle »*. Cela veut dire que la jouissance réduit quelque chose qui a la plus grande place dans la théorie freudienne de l'amour, à savoir la valeur de l'objet. La théorie freudienne de l'amour est en effet une affaire d'économie, au sens où il s'agit de valeur. Ce n'est pas par hasard que Lacan a construit son plus-de-jouir sur la plus-value de Marx, c'est-à-dire sur la *Mehrwert* où se retrouve ce terme de valeur.

A cet égard, on peut dire que l'amour connote le passage ou le métabolisme ou la transvaluation de la jouissance en signifiant. C'est pourquoi, s'agissant de l'amour, Lacan accorde sa place à la lettre d'amour. C'est pourquoi l'enfant qui est au sein et qui tète, ne peut rien dire. L'amour ne s'aborde qu'à partir de la demande, ce qui veut dire qu'il y faut une absence. C'est bien en quoi les lettres ont cette importance, les lettres et non pas les coups de téléphone, car la lettre implique précisément que l'objet n'est pas là. Il s'agit de l'objet en tant qu'il est perdu et qu'il faut retrouver. Celui qui était vraiment le plus fort à cet

égard, c'était Gide qui écrivait à sa femme et qui, par là, mettait entre elle et lui une distance suffisante pour qu'il puisse la considérer déjà comme un objet perdu. Qu'est-ce qu'il aimait, en fait ? Il aimait sa correspondance avec sa femme. Pour lui, ce que Madeleine avait de plus précieux, c'était sa correspondance. Elle n'avait pas le brillant sur le nez mais elle avait la correspondance de son mari. C'est pourquoi Lacan n'hésite pas à qualifier cette correspondance de fétiche, fétiche de pied en cap signifiant, mais à ceci près que, s'il passe au feu, il n'y en a plus. C'est d'ailleurs bien ce qui est arrivé à cette correspondance. Madeleine était pour Gide le truchement par lequel il pouvait écrire sa correspondance. C'est de cette correspondance qu'il aurait pu dire qu'elle était comme la chair de sa chair et les os de ses os, puisqu'il l'appelait son enfant. C'est bien pourquoi Lacan compare Madeleine Gide brûlant la correspondance de son mari – qui, une fois de trop, l'avait encore laissée pour courir après ce qui était pour lui sa tortue – à Médée, à Médée qui découpe, qui détaille ses enfants.

Il y aurait lieu, dans le même ordre d'idée, de traiter de Madame de Sévigné qui, elle, écrivait à sa fille. On pourrait même traiter de Mélanie Klein à qui sa fille écrivait. Dans ses lettres à sa mère, elle écrivait sur la mère, puisque Mélanie Klein ne s'était pas fait faute de remplir ses livres avec le cas de sa fille, jusqu'à expliquer qu'elle lui trouvait une intelligence très moyenne, ce qui ne fit évidemment pas plaisir à celle-ci quand elle devint grande. Elle écrivit alors dans l'*International Journal of Psychoanalysis,* pour dire que sa mère écrivait des conneries. C'est une histoire que je ne fais qu'évoquer mais qui a inspiré une pièce de théâtre. Ce n'est pas la première fois que la psychanalyse est portée sur la scène, mais il y a actuellement à Londres – on y court depuis trois mois – une pièce qui s'appelle *Mrs Klein*, et où il y a trois personnages : Mélanie Klein, sa fille Melitta, et Paula. Ca se passe à trois et c'est évidemment un peu statique, mais cette pièce comporte un côté qui fait comprendre pourquoi Ionesco situe sa *Cantatrice chauve* en Angleterre et y fait converser des Anglais.

Je ne vais pas m'étendre là-dessus, car je veux revenir au choix freudien de l'objet qui est d'abord celui de savoir si cet objet est homme ou femme, même s'il peut, bien entendu, aller jusqu'au plus particulier. Le choix d'objet freudien balaye tous les registres de l'universel au particulier, et jusqu'au plus singulier. Mais en général, ça s'arrête au type, comme sur le pont d'Avignon ceux qui font comme ci, celles qui font comme ça. Sur le pont d'Avignon, ce sont hommes et femmes, beaux messieurs et belles dames, mais le choix peut aller, bien sûr, jusqu'au particulier. Pour Gide, par exemple, c'était celle-là et pas une autre. Il pouvait vraiment se dire *celle-ci cette fois-ci,* puisque Madeleine était sa cousine, c'est-à-dire la fille de sa tante, sa tante qui était une femme légère. Il faut noter ce qualificatif de *femme légère,* il a une très grande importance. En plus, Madeleine ressemblait à la propre mère de Gide, et ce, au point qu'il témoignait que les deux images se superposaient. Le moins que l'on puisse dire, c'est qu'il y avait là un air de famille vraiment très accusé.

Le choix freudien, qui peut donc parcourir toute cette gamme, est un choix forcé. Lacan est bien dans la ligne du *Wahl* freudien quand il amène sa catégorie du choix forcé. Le choix forcé, c'est quand on a le choix entre rien du tout et un petit peu, ou plus exactement entre rien du tout et quelque chose avec un

morceau en moins. On voit tout de suite qu'il faut savoir, dans le choix forcé, situer le détail. Pourquoi dire *choix* si on dit *forcé* ? Parce qu'au départ il y a indétermination, indétermination que nous écrivons *$*. Nous écrivons ce S barré pour dire que le sujet comme sujet de la parole dénoue le déterminisme biologique et anatomique. Tout ce que Freud énonce va contre le dit de Napoléon – que pourtant il cite en l'approuvant – selon lequel « l'anatomie c'est le destin ». S barré veut dire au contraire que l'anatomie n'est pas le destin. C'est bien ce que formule Freud dans une note des *Trois essais*, à savoir que pour la psychanalyse, rien ne va de soi dans l'ordre sexuel. Le problème difficile est bien en effet de comprendre pourquoi les hommes aiment les femmes, puisqu'il n'y a vraiment rien là de naturel. A cet égard, l'homosexualité ne met personne à part, puisqu'il y a une homosexualité inconsciente – c'est la thèse de Freud – et que le choix du même sexe se trouve être sur le même plan que le choix hétérosexuel. Tout le panorama du choix d'objet se fait indépendamment du sexe de l'objet. Disons, en tout cas, que sa liberté s'étend également à des objets féminins *et* masculins. Ce n'est que par après que des restrictions s'installent. Les restrictions qui s'installent, ce sont les conditions d'amour. C'est précisément que les hommes et les femmes ne se rapportent à leur objet sexuel d'amour que par le biais de conditions plus ou moins précises. Que les hommes aiment les femmes, ce n'est pas une évidence, c'est un problème.

Pourquoi Adam ne serait-il pas resté avec la tortue ? Est-ce qu'il aurait su s'y prendre ? Il aurait fallu questionner Rachi là-dessus. Pourquoi son choix s'est-il porté sur Eve ? Peut-être doit-on considérer qu'il est tout fait capital que ce soit Dieu qui la lui amène. Peut-être Adam s'est-il imaginé qu'Eve était la Bon-Diette, la femme du Bon-Dieu. C'est d'ailleurs précisément par là que Freud commence son enquête sur la vie amoureuse, à savoir qu'il y faut un autre homme. La femme doit être celle d'un autre : voilà un type de condition d'amour qui est de nature à restreindre la liberté de choix une fois qu'il est fixé dans une relation à l'autre sexe. A cet égard, S barré veut dire que le sujet comme sujet du désir ne sait pas quelle est la cause de son désir. On peut dire que le fétichiste, lui, manie cette cause, mais ce n'est pas pour autant que, sans Freud, il sache d'où ça vient. Du coup, cette cause, cette condition, n'en devient que plus… brillante. Si je voulais écrire cette condition d'amour, je l'écrirais avec un petit *a* – c'est-à-dire la face d'objet qu'elle semble présenter – mais avec aussi un certain nombre de conditions signifiantes que j'écrirais S_2, écriture choisie par Lacan pour désigner le savoir. Ce sont là, semble-t-il, les deux versants de la condition d'amour freudienne, son versant cause et son versant savoir.

$$\frac{a}{S_2}$$

Le sujet est-il divisé par le signifiant ou par l'objet ? Ceci donne, en tout cas, un premier élément de réponse.

A la semaine prochaine.

III

LES DIVINS DETAILS
COURS DU 15 MARS 1989

J'ai donc différé jusqu'à maintenant l'introduction de notre examen de trois textes freudiens qui sont incontournables dans le parcours de cette demi-année, et que Freud a lui-même réunis comme un ternaire sous le titre de « Contributions à la psychologie de la vie amoureuse », que vous trouvez aujourd'hui dans le volume intitulé *La Vie sexuelle.* Nous ne saurions éviter de nous y enseigner.

J'en ai différé l'examen jusqu'à avoir une pleine séance devant moi pour pouvoir les apporter ici, et après avoir pu placer les coordonnées et l'orientation de ce que je vais vous dire durant cette demi-année. Je voulais surtout pouvoir vous apporter ces trois textes en même temps, dans la mesure où ils font système, même si leur conception et leur rédaction sont échelonnées dans le temps. Pour Freud, ils faisaient clairement système puisqu'il avait pris le soin de les réunir.

Cette « Psychologie de la vie amoureuse » n'a fait l'objet thématique d'aucun Séminaire de Lacan. Vous savez que ses dix premiers Séminaires ont chacun pour objet déclaré un ou deux textes de Freud, mais que cette « Contribution à la psychologie de la vie amoureuse » n'a pourtant fait le thème d'aucun Séminaire, alors que l'on pourrait dire qu'ils étaient pour lui une référence constante, bien que latente pour une large part. Disons qu'ils sont essentiels pour traiter tout un niveau de l'expérience analytique. Je ne voudrais pas laisser du flou sur cette expression de niveau de l'expérience analytique, mais la préciser, et je distinguerai donc trois niveaux dans ce que nous traitons de cette expérience, et plus précisément dans ce que nous traitons du sujet selon les différents attributs que nous lui concédons, que nous lui créons.

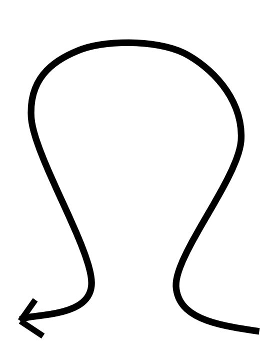
Il y a d'abord à traiter le sujet en tant que tel. C'est un niveau pour aborder l'expérience analytique. Nous avons en effet des thèses sur le sujet, en particulier des thèses qui nous motivent à le distinguer du moi. Par exemple, disjoindre dans ce sujet le réel, l'imaginaire et le symbolique, faire la part de ce qui relève du stade du miroir, du narcissisme, de la libido narcissique et de ses avatars, en restant près de Freud dans sa reformulation par Lacan. Nos thèses sur le sujet comportent tout ce qui lie son statut à ce que nous appelons l'Autre avec un grand A. C'est d'ailleurs précisément dans ce registre-là que nous développons le concept de désir.

J'ai déjà eu l'occasion de vous faire suivre le chemin par où ce statut du sujet dans son lien à l'Autre se modifie dans l'enseignement de Lacan. La première liaison du sujet à l'Autre quant au désir, c'est d'abord la reconnaissance, qui est un concept hégélien de part en part, mais qui déjà donne le principe selon lequel *le désir* est *le désir de l'Autre.* Cette phrase à allure de proverbe ou d'axiome et qui recevra d'autres significations dans l'enseignement de Lacan, elle est déjà fondée dans le concept de reconnaissance. La première liaison du sujet à l'Autre, c'est la reconnaissance, à partir de quoi on peut passer à cette

autre modalité qu'est la parole, et qui établit le second statut du sujet dans son lieu à l'Autre. Si la connexion des deux statuts se fait insensiblement, c'est parce qu'il y a une parole de reconnaissance. Puis c'est de là – c'est le troisième temps – que l'on passe de la parole au langage, c'est-à-dire que l'on établit le lien du sujet à l'Autre non pas seulement dans l'acte de parole, mais aussi dans l'ordre du langage comme préexistant. Ensuite, quatrièmement, un examen plus détaillé de l'ordre du langage nous conduit au signifiant qui permet de donner au sujet son statut comme effet du signifiant. Il faut dire que quand on en est venu à cet étage quatrième, le point d'où l'on est parti, à savoir la reconnaissance, devient intenable. J'avais jadis signalé que Lacan lui-même note en toutes lettres que désormais, au point où il en est, il cessera de faire usage de ce concept. C'est alors là que s'ouvre la dimension qui lie le statut du sujet à l'Autre par le biais de l'objet *a*.

Nous avons en effet l'occasion de traiter du sujet dans le fantasme, *($ <> a)*, du sujet dans le désir, *(a → $)*, et aussi bien du sujet acéphale ou du pré-sujet dans la pulsion. C'est ce que nous pouvons, en nous inspirant du schéma de la pulsion dans le *Séminaire XI*, écrire ainsi, pour indiquer qu'il y a là un trajet qui en fait le tour.

Sujet acéphale



Je ne vais pas ici poursuivre et compliquer un rappel résumé de ce niveau où nous traitons du sujet en tant que tel, c'est-à-dire du sujet du signifiant dans son rapport à l'objet *a*, et du sujet dans le fantasme, dans le désir et la pulsion. Il s'agit là du sujet en tant que tel, et il y a un niveau où il est pertinent de parler de ce sujet sans plus le qualifier, sans lui donner d'attributs.

Il y a un deuxième niveau où nous traitons du sujet non plus en tant que tel, mais au niveau des structures cliniques. Nous traitons alors du sujet comme névrosé, avec les sous-catégories de l'hystérique, de l'obsessionnel, et du phobique où la question se pose de savoir si c'est une structure clinique de plein exercice, et en quoi elle est aussi bien, comme telle, pierre d'angle de la névrose. Nous traitons également du sujet psychotique, et il avait fallu faire, naguère, quelques efforts pour ne pas omettre ledit sujet dans cette structure clinique. Dans la psychose, nous distinguons la paranoïa et la schizophrénie, la schizophrénie dont nous n'aimons pas utiliser le terme en accord avec Lacan et Freud, qui, lui, proposait le terme de paraphrénie. Nous distinguons aussi le sujet mélancolique et le sujet maniaque. Et puis enfin, nous parlons du sujet pervers, en rappelant qu'il n'est pas moins sujet que le névrosé et le psychoti-

que. Mais, là encore, je ne vais pas m'étendre, puisque je fais une liste d'attributs du sujet dans le traitement que nous fondons sur l'expérience analytique.

Avant d'en venir au troisième niveau, il faudrait que je mentionne ce qui est un répartitoire freudien que nous utilisons en tant que tel assez peu et que nous investissons dans notre considération de la névrose. Il s'agit du répartitoire – on pourrait en faire un niveau à part – des types libidinaux fondés sur la répartition de la libido, et qui conduit Freud à distinguer le type érotique, le type obsessionnel et le type narcissique.

Après le sujet en tant que tel et le sujet cliniquement défini, nous avons le troisième niveau, à savoir l'homme et la femme. Nous parlons, en effet, du sujet en tant qu'homme et en tant que femme. J'ai hésité à amener ce troisième niveau comme structure clinique, encore que certains arguments militeraient dans ce sens. Je m'en suis tenu pour l'instant à en faire un niveau où nous traitons du sujet dans l'expérience analytique.

Quand nous prenons le sujet comme point de départ – nous continuons de l'écrire à l'aide du mathème si commode de *$* – nous le définissons en tant qu'indéterminé. Nous en parlons essentiellement comme d'une place, d'une place en retrait, et qui indique précisément la réserve de l'énonciation par rapport à toute détermination. C'est dans cette mesure que nous pouvons nous poser la question de savoir comment le sujet s'engage dans une structure clinique. Nous pouvons ici utiliser avec Freud le terme de choix, le choix de la névrose qui, si forcé soit-il, connote la présence du sujet, et donc la nécessité où nous sommes d'indiquer comment ce sujet indéterminé se trouve déterminé à se précipiter dans une position clinique à proprement parler. C'est par exemple ce que nous avons entrevu l'année dernière, sous le titre de « Cause et consentement », une cause et un consentement qui jouent dans ce choix.

C'est au point que nous pouvons prendre ces structures cliniques comme autant de modes de réponse à la question de ce qu'est le sujet barré. Nous pouvons même prendre ces structures cliniques comme les modes ou les modalités à travers lesquels le sujet pose sa question. Vous savez que nous avons étudié en quoi le sujet, à titre d'effet de signification, pourrait n'être qu'un effet imaginaire du signifiant, et en quoi, s'il est une question, c'est une question symbolique. C'est là ce qui reste, ce qui se perpétue avec l'écriture que nous utilisons, puisque nous écrivons ce sujet comme un signifiant raturé, comme la place vide d'un signifiant. Puis, nous avons aussi distingué un autre abord du sujet comme réponse du réel, c'est-à-dire sans doute un manque, mais qui répond à une perte, précisément à une perte de l'objet.

Si nous avons admis, en prenant le sujet comme point de départ, de poser ce sujet comme indéterminé, au point que nous puissions nous demander comment il s'engage dans une structure clinique, nous avons alors à admettre la même chose par rapport à son sexe. Comment le sujet s'engage-t-il dans son sexe ? On sait bien que lorsqu'on part du sujet comme indéterminé, on ne peut pas faire que la sexualité se traite autrement qu'en termes d'assomption, d'assomption du sexe. On essaye de savoir comment le sujet s'arrange avec le sexe qu'il est, ou, plus radicalement, comment il se fait être d'un sexe ou d'un autre. C'est à ce niveau-là que Lacan a pu introduire le terme de sexuation qui est à distinguer de celui de sexualité. La sexuation, c'est le choix du sexe. Ce

choix est aussi la question que pose Freud à travers le choix d'objet. Le choix du sexe est, si l'on veut, le retour du choix d'objet.

Mais tout cela n'est que fariboles si on n'admet pas qu'il puisse s'agir du sexe non biologique, c'est-à-dire du SNB. Prendre simplement les initiales, ça permet de sembler faire le poids par rapport à la biologie. Le facteur SNB ! C'est là peut-être un meilleur épinglage que de parler du sexe psychique. L'adjectif *psychique*, même s'il peut évidemment se recommander de Freud, est devenu suspect avec Lacan. En effet, parler de sexe psychique, c'est au départ le déterminer négativement par rapport au sexe biologique. Cette idée du SNB est d'ailleurs fondée dans l'objectivité par un certain nombre de personnages qu'on appelle des transsexuels. Ils témoignent du SNB, lequel proteste contre l'anatomie. Ceux-là ne se sont pas résignés au dit napoléonien selon lequel l'anatomie c'est le destin. De toute façon, les inversions et les aberrations du choix d'objet suffisent à faire entrer le SNB dans notre considération – inversions et aberrations isolables quand ledit choix n'est pas conforme aux exigences de la reproduction sexuée. On est là forcé de s'apercevoir qu'il y a du SNB dans le coup.

La sexualité a une connexion avec la reproduction, au point que l'on puisse, dans certains discours, répondre à la question *pourquoi la sexualité,* par un *parce que la reproduction.* Il y a pourtant d'autres modes de reproduction du vivant que la sexualité, même si la voie proprement sexuelle laisse place à une dignité supérieure du vivant. Le choix d'objet, et la mesure qu'on en prend dans cet abord, est donné comme cause finale de l'acte sexuel. La cause finale, c'est ce en vue de quoi quelque chose est fait. Si donc en répond par un *parce que la reproduction,* on fait de la reproduction la cause finale de l'acte sexuel, et l'on est alors bien forcé de s'apercevoir que partout où l'on prend la reproduction comme cause finale, on est conduit à brûler la sexualité, puisqu'elle aurait comme une tendance à déborder et à dévier sérieusement sa cause finale. Mais il faut aussi avouer que si l'on fait du plaisir la cause finale de la sexualité, on n'en est pas moins conduit à l'idéaliser que quand on met en jeu la volonté divine pour assoir la reproduction comme cause finale.

Il y a un autre usage de la cause que la cause finale, à savoir la cause initiale, la cause foncièrement antécédente, et qui est précisément celle où Freud se conjugue avec Lacan. Cette cause que je dis initiale, elle a en effet la plus grande parenté avec *die Bedingung,* la condition, qui est un terme dont l'usage nous vient de Freud. Cette cause initiale, il est impossible de la prendre pour la cause finale, et c'est bien ce qui fait la parenté de la condition d'amour freudienne et de la cause lacanienne du désir. Dans un cas comme dans l'autre, il s'agit d'un élément *sine qua non,* un élément sans lequel ça ne marche pas, et dont nous pouvons au moins dire qu'il est une condition nécessaire, sinon suffisante, pour que se mette en fonction la sexualité, ou disons plus précisément, puisque nous avons évoqué le fétichisme du brillant sur le nez, une condition nécessaire à la sélection de l'objet et à l'obtention de la satisfaction sexuelle. C'est une condition nécessaire dont on peut dire – et c'est ainsi que Freud l'isole – qu'elle ne cesse pas de s'écrire inconsciemment pour le sujet.

On pourrait avoir l'idée d'ajouter la suffisance à la modalité de la nécessité. Mais à vrai dire, cette suffisance, il faudrait plutôt la négativer et conjoindre l'insuffisance à la nécessité, c'est-à-dire conjoindre un *pas assez* comme prin-

cipe de l'insatiable que Lacan a épinglé avec son titre *Encore*. Cette question est bien celle qui court dans la « Psychologie de la vie amoureuse », la question pour un homme de savoir s'il se suffit d'une femme, et la question pour une femme de savoir si elle suffit à un homme. C'est à cette condition, qui ne cesse pas de s'écrire, que Freud se repère. A quoi repère-t-il le choix typique d'un sujet, sinon dans l'automatisme de répétition, voire dans la compulsion ? Disons qu'à cette condition nécessaire, qui est, si j'ose dire, d'écriture inconsciente – je dis cela pour simplifier –, nous pourrions donner la condition de suffisance ou bien celle d'insuffisance qui, elle, concerne la satisfaction sexuelle ou, pour l'appeler par son nom, la jouissance.

C'est par le détail phallique que je pourrais entrer dans la question du SNB qui fait toute la complication de la vie amoureuse. En effet, le phallus freudien n'est nullement un signe biologique, mais l'indice, la marque de ce que Freud appelle valeur psychique. Le détail phallique mérite ce nom, puisqu'il est en effet taillé sur le corps, avec en plus ceci, qu'il échappe à la vue d'ensemble. C'est la thèse de Freud qui veut que le petit enfant attribue cette valeur aux femmes et spécialement à la mère, au point que, même lorsqu'il aura remarqué l'absence d'organe chez les femmes, il continuera – Freud le note – à l'attribuer tout spécialement à la mère. Freud voit là la marque de ce que le phallus comporte de valeur.

On peut déjà, à ce propos, voir ce que comporte le fait que le phallus ne soit pas un signe biologique. Dire que c'est un signifiant, c'est d'emblée dire qu'il ne détermine pas la signification sexuelle du sujet, que j'écrirai ici par ces trois S qui recouvrent les initiales du sujet supposé savoir.

$$\frac{\Phi}{S\ S\ S}$$

Ce signifiant ne détermine pas seul la signification sexuelle du sujet, il faut qu'il soit articulé à d'autres signifiants. Vous connaissez ces autres signifiants auxquels Lacan l'articule, à savoir le quanteur d'existence, le quanteur universel et le trait horizontal de négation. Ce que j'abrège en S_2, c'est cette petite batterie signifiante (μ, ^{1}, —). Les formules de la sexuation consistent à articuler ce signifiant qui ne va pas tout seul avec cette batterie signifiante.

$$\frac{\Phi}{S\ S\ S} \longrightarrow (S_2) \qquad \boxed{\mu \ ^{1} \ —}$$

Inscrire le trait de négation et le quanteur existentiel est certainement justifié par Freud, puisque c'est bien le problème d'un certain *il n'y a pas* que pro-

pose et commente le complexe de castration. Introduire ici le signifiant du quanteur universel et celui de la négation peut se recommander de la lettre de Freud. Et pas moins pour le quanteur universel, puisqu'on en a l'amorce dans les considérations logicielles du petit Hans, celles qui font précisément le scandale du *il n'y a pas* et qui se déroulent sur fond d'universel.

Eh bien, ce qui est notable dans les trois contributions freudiennes sur la psychologie de la vie amoureuse, c'est précisément qu'elles nous reportent à un temps de l'élaboration de Freud qui précède le développement de la problématique phallique. Bien que l'on puisse dire que ces trois contributions convergent vers le complexe de castration, c'est seulement la troisième, « Le tabou et la virginité », qui culmine dans une mise en scène de la castration. Le terme de mise en scène est là approprié, puisque Freud a recours au théâtre.

Cela fait que nous pouvons exactement situer la quatrième contribution qui est celle qu'a apportée Lacan, et qui consiste à réécrire la psychologie freudienne de la vie amoureuse à partir de la castration. C'est celle que Lacan a présentée sous le titre de « La signification du phallus », et qui procède par rétroaction sur la problématique développée de la castration dans la « Psychologie de la vie amoureuse ». Vous savez que ce procédé est celui que Lacan a suivi plus d'une fois pour faire novation. Il a par exemple fait novation à propos de la psychose, en prenant le texte freudien sur Schreber. Lacan fait novation en opérant par rétroaction à partir de *Pour introduire le narcissisme,* puis à partir de ce que j'appelle ici la théorie développée de la castration, et enfin à partir également du complexe d'Œdipe. Je dis *également* car ce qui est justement tout à fait notable dans cette quatrième contribution sur la vie amoureuse qu'est « La signification du phallus », c'est précisément que s'y opère une disjonction entre le complexe d'Œdipe et le complexe de castration. A cet égard, je ferai remarquer que la première phrase de Lacan dans « La signification du phallus » porte sur le complexe de castration inconscient, et réécrit en termes de cause du désir et de castration ce qui se formule chez Freud en termes de condition d'amour et de choix d'objet.

J'ai cité le texte de Schreber qui est de 1911. Puis j'ai cité les deux contributions freudiennes, la première datant de 1910 et la deuxième de 1914. Elles encadrent donc le texte sur Schreber. La troisième est plus tardive, puisqu'elle est de 1917. Elle est marquée d'une forte connotation de l'époque qui est assez émouvante, puisque Freud lui-même note que la guerre ne lui permet d'avoir des livres étrangers que difficilement. Il regrette en particulier de ne pouvoir mettre la main sur des ouvrages anglais d'anthropologie.

On pourrait ordonner ces trois contributions, en notant que la première est consacrée presque exclusivement à la sexualité masculine, que la seconde prend son départ de la sexualité masculine mais introduit rapidement une position de la sexualité féminine, et que la troisième est vraiment, elle, centrée sur ladite sexualité féminine, par quoi elle répond à la première et en même temps se reboucle, puisque Freud en tire quelques conséquences sur la sexualité de la femme qui ne sont pas piquées des hannetons. Cette troisième contribution ramène en effet au point de départ, puisqu'elle se conclut sur un *Pourquoi les hommes ont-ils peur des femmes ?,* sur un *Pourquoi les traitent-ils si mal ?,* et aussi bien sur un *Pourquoi en veulent-elles aux hommes ?* Curieusement, elles n'en veulent pas aux hommes parce qu'ils les traitent mal. Il est clair que nous

sommes là dans une situation qui, depuis Adam et son *hourra*, s'est singulièrement dégradée. D'ailleurs, Dieu l'avait annoncé. Il l'annonce dans des termes virulents, dès que Eve écoute de trop près le serpent et va passer le message au nommé Adam.

Vous pouvez aussi noter que les deux premières contributions introduisent d'emblée des termes de quantification. Ces deux premiers textes se répondent à certains égards, puisque le premier prend son départ d'un type particulier de choix d'objet chez l'homme, et que le second amène la catégorie du général, du pour-tous. Le premier texte c'est pour certains hommes, tandis que le deuxième vaut pour tous, et même pour le super-tous, puisque Freud ne dit pas simplement *allgemein* mais bien *allgemeinest*, c'est-à-dire le plus général. Là, personne n'y coupe, c'est vraiment le pour-tous et le reste ! Par rapport à ces deux textes qui se répondent en allant du particulier à l'universel, le troisième, en effet plus tardif, est en quelque sorte à part. On pourrait croire, de par son point de départ, qu'il ne concerne que les sauvages. On pourrait même supposer que c'est hors de l'*allgemeinest*. D'ailleurs, Freud multiplie les traits exotiques du problème, pour précisément marquer en quel sens nous sommes nous aussi des sauvages, et pour ramener ainsi cet exotisme anthropologique au cœur de notre intimité. Sous la défroque du primitif que Freud emprunte, c'est bien le parcours de l'extimité que nous pouvons retrouver.

Ce n'est pas la première fois que Freud parle du choix d'objet. Il l'a présenté, d'une façon très sobre, avec une allure scientifique, à la fin de ses *Trois essais*. La dernière fois, je vous ai renvoyés au cinquième chapitre qui concerne la trouvaille de l'objet. Mais ici, c'est d'un tout autre style. Ces trois petits bijoux indiscrets de Freud se présentent comme de véritables enquêtes. Il s'agit d'une clinique de la vie amoureuse qui est vraiment conçue dans le style du roman policier, dans le style du *Qui l'a fait ?* Ceux qui ont lu le cinquième chapitre du troisième *Essai* peuvent avoir une idée de la réponse à la question de savoir d'où vient ce type particulier de choix d'objet chez l'homme. Freud présente les choses en faisant vraiment attendre la solution, en donnant un certain nombre d'indices qui composent un portrait tout à fait singulier, pour finalement nous sortir ensuite de sa manche la solution. C'est dire qu'il a bien en poche la doctrine de ses *Trois essais* sur le choix d'objet. Mais le charme particulier que l'on peut ressentir à l'étude et à la lecture de ce texte, c'est qu'il nous en ménage le suspense d'une manière toute spéciale.

Eh bien, cette doctrine qu'il a en poche, résumons-là ! Ca n'enlèvera rien au charme de l'enquête. La doctrine, c'est que ce qui est essentiel dans le choix d'objet chez l'homme ou chez la femme, c'est que c'est un choix biphasique, que Freud justifie à la fois par le développement et par la civilisation. Un choix bi-phasique, cela signifie qu'il y en a un premier et puis un second. Le premier choix d'objet se fait dans la famille. Puis, intervient ce dont on peut parler en termes de développement, à savoir la période de latence. Si nous en parlons en termes culturels, alors intervient symétriquement la barrière de l'inceste, et il faut recommencer, c'est-à-dire refaire un second choix qui a nécessairement un caractère de retrouvaille. Cette théorie du choix biphasé introduit foncièrement le statut de l'objet comme perdu. C'est bien ce qui fait dire à Freud que la trouvaille de l'objet est toujours une retrouvaille. Ce dont il faut se rappeler quand il s'agit du choix d'objet, c'est que cet objet choisi vient

à la place de l'objet perdu. C'est déjà par là qu'il a une fonction de leurre. Il n'est là que parce qu'il rappelle ce qui n'est pas là. Toute la question est alors de savoir dans quelle mesure il le rappelle ou non. Il faudrait qu'il le rappelle et il ne faudrait pas qu'il le rappelle trop.

A cet égard, il s'agit bien d'une question de répartition très fine des traits de rappel. Quand le sujet entre dans la quête amoureuse, il s'agit d'un *Tu ne me chercherais pas si tu ne m'avais déjà trouvé*, à quoi s'ajoute un *Tu m'as trouvé mais ce n'est pas possible*. C'est en quoi ce que nous verrons apparaître comme la condition nécessaire, celle qui ne cesse pas de s'écrire, se dégage sur le fond d'un impossible, d'un *ne cesse pas de ne pas s'écrire* que Freud a baptisé barrière contre l'inceste. Je me permets d'ajouter que la conséquence est déjà limpide, à savoir que tout amour est amour de transfert. Je vous ai tout à l'heure indiqué que Lacan opérait une rétroaction de la théorie de la castration sur la doctrine de la vie amoureuse, et je peux déjà vous dire, en court-circuit, qu'il y a une seconde rétroaction à faire sur la doctrine de la vie amoureuse, à savoir qu'il ne s'agit pas seulement d'une rétroaction de la castration, mais aussi d'une rétroaction de la théorie du transfert, c'est-à-dire de ce qui lie l'amour au savoir. C'est ce que l'on ne trouve pas encore dans « La signification du phallus ».

Cette histoire d'objet perdu qu'on va se mettre à chercher pour le choisir, elle veut dire ceci : *Vous pouvez tout choisir, mes aïeux ! Vous pouvez tout choisir, soyez tranquilles : ça ne sera jamais vraiment ça.* C'est ce à quoi Lacan a donné une traduction dans son Séminaire *Encore*, en disant que la jouissance qu'il faut, est à traduire comme la jouissance qu'il ne faut pas. Ajoutons que c'est pour cette raison qu'on désire comme des perdus. On peut dire ici, également en court-circuit, que c'est désirer faute de jouir, comme on dit : *faute de grives, on mange des merles.* Ce n'est pas du tout : *faute de ce qu'on désire, il faut se contenter de ce qu'on a*, c'est : *faute de jouir, il faut se contenter de désirer* – avec cette notion de regret qui s'attache au désir, et qui justifie de dire que la jouissance doit condescendre au désir. Il faut se contenter de désirer, mais on jouit quand même. Premièrement, on arrive à jouir en désirant. On pourrait même dire que ce qui nous attache à l'amour, c'est de jouir en désirant. La dernière fois, je disais que l'amour est à l'opposé de la satisfaction, mais c'était au sens où l'on peut jouir en désirant, où l'amour est une satisfaction. Premièrement, on jouit en désirant et, deuxièmement, on jouit un petit peu quand même. C'est ce que Lacan a appelé le plus-de-jouir, qui pourrait se traduire ainsi : *faute de Chose, on mange du* a.

Remarquez que c'est exactement la mise en place que Freud fait en attribuant à la civilisation la renonciation à la satisfaction de la pulsion – le *Triebverzicht* – qui ouvre pourtant à ce qu'il appelle le *Lustgewinn*, le gain de jouissance. *Lust* est généralement traduit par plaisir, mais ici il s'agit de jouissance. Le *Lustgewinn* est ici un gain de jouissance qui est satisfaction substitutive de la satisfaction à laquelle on avait renoncé. Ce *Lustgewinn* vaut comme ersatz, comme satisfaction substitutive, *Ersatzbefriedigung.* C'est là, en effet, ce que Freud pose en toutes lettres : il y a une satisfaction qui naît de la renonciation à la satisfaction pulsionnelle, et on peut dire que l'amour est de l'ordre de cette satisfaction.

C'est là ce qui empêche de penser que la libido freudienne ait toutes les couleurs de la vie. Evidemment, la *Liebesleben*, la vie amoureuse, ça a l'air tout à fait distrayant, mais la libido freudienne n'a pas, en fait, les couleurs de la vie, puisqu'elle est, selon Lacan, couleur de vide, puisqu'elle est liée à la béance que nous écrivons S barré. Et ce qu'il y a à ne pas oublier tout le long de cette « Psychologie de la vie amoureuse », c'est que celui qui nous la propose est le futur inventeur de la pulsion de mort. Remarquons d'ailleurs la place centrale qui y est donnée à la fonction de l'impuissance, de l'impuissance psychique dit Freud, c'est-à-dire celle qui est attachée au SNB. Je déplierai peut-être une autre fois cette conception freudienne du renoncement à la satisfaction qui fait naître, du renoncement lui-même, une satisfaction substitutive, et qui est la question que Lacan a développée dans son Séminaire *Encore.*

Nous suivons ici le chemin de Freud et nous partons de la condition qui détermine, qui pousse – et qui pousse à quoi ? On s'en aperçoit dans la troisième contribution, celle où il est question du tabou. Le chemin de Freud va de la condition déterminante au tabou, au tabou où l'on est dans l'ordre du *Pas touche !* du *Pas plus loin !* Ce que Freud nous décrit, ce ne sont pas les hasards de la rencontre mais bien l'impuissance de l'*automaton* dans l'amour. Et avec le tabou des tabous, on arrive à la femme comme tabou – ce qui n'est pas surprenant pour autant qu'elle répercute la mère, cette mère qui, sous l'incidence du Nom-du-Père, ne vaut que sous rature. Nous n'avons pas à nous surprendre que Freud, ici, découvre par en dessous l'instance de la mère. Remarquons simplement que cette mère est tout de même celle qui a rapport avec le sujet de la parole, dans la mesure où l'appel est de cet ordre. On peut difficilement parler du sujet de l'amour quand il n'est pas sujet de la parole. C'est ce que je rappelais la dernière fois, en contestant le modèle oral de la relation amoureuse. Vous verrez d'ailleurs que Freud le conteste aussi dans sa « Psychologie de la vie amoureuse ». Donc, on ne s'amuse pas, on ne s'amuse pas dans la vie amoureuse freudienne. Mais pourtant, c'est de la comédie, c'est un théâtre de masques, du style bal à l'opéra : *Horreur ! ce n'était pas lui.* Ni elle non plus, d'ailleurs. La vie amoureuse freudienne se déplace tout entière dans le quiproquo, ce qui est une autre façon de dire que l'amour c'est du transfert.

Quand il nous amène son type particulier de choix d'objet chez l'homme, Freud nous explique la méthode qu'il suit et dont il a à apprendre, à savoir la méthode des types cliniques dont il donne l'exemple dans ce qu'il a déjà amené sur l'érotisme anal. Il dégage des types extrêmes par la réunion la plus complète des traits pertinents – *Zuge* – attachés à ces types. *Zug*, c'est le même mot que l'on retrouve dans *einziger Zug,* que Lacan isolera dans la *Psychologie des masses* et qu'il traduira par trait unaire. C'est ce mot de trait que Freud emploie pour parler de la composition de ces types cliniques. Il prend des types extrêmes, et il reste ensuite à saisir, dans chaque cas, ce qui s'en réalise plus ou moins complètement. S'il est si passionnant d'en suivre les détours dans cette « Psychologie de la vie amoureuse », c'est parce que nous voyons sous nos yeux le terme de *Liebe*, l'amour, se décomposer, et les termes de jouissance et de désir se différencier.

Venons-en au type. Celui que Freud présente est fait de quatre traits. Les deux premiers sont à proprement parler les traits de l'objet, les traits exigés de l'objet, et les deux derniers sont les traits de comportement du sujet. Disons

que ces quatre traits entrent dans la composition du type. Dans son type particulier extrême, Freud isole donc les quatre traits suivants. Premièrement, la femme d'un autre. Il faut que ce soit la femme d'un autre : *die Bedingung des Dritten*. *Dritten* se traduit par tiers lésé. Nous avons là la condition du tiers. Deuxièmement, qu'elle ne soit surtout pas fidèle, c'est-à-dire qu'elle ait un petit peu mauvaise réputation. Il faut dire que dans le terme de réputation, il y a le mot dont il s'agit, puisque Freud emploie à cet égard le mot de *Dirne*, qui est un mot tout à fait précis et qui est signalé par Strachey. *Dirne* se rapporte à la femme légère, un peu comme dans la *Carmen* de Bizet. La femme légère, on ne peut pas mieux la représenter que dans *Carmen*, puisque Carmen fait partie des cigarières qui fument. C'est tout plein de fumée, on impose métonymiquement sur la scène le caractère de légèreté. Vous saisissez la valeur psychique de ce comportement chez la femme. C'est là qu'on chante : *« L'amour est enfant de Bohème… »* C'est tout à fait cohérent avec la condition numéro deux. Troisièmement, la surestimation. Une fois qu'on a été pêcher la femme légère d'un autre, il faut l'estimer plus que tout. Et enfin, quatrièmement, il faut surtout vouloir la sauver.

Freud nous amène un portrait tout à fait paradoxal qu'il accentue à plaisir, et qui constitue ce type particulier, extrême, qu'il prend comme point de départ. On peut déjà dire – et c'est là-dessus que se fonde le choix d'objet – que si ce choix est apparemment particulier, c'est parce que l'on n'y voit pas du tout l'homme reconnaître la femme en tant que telle. Il lui faut, au contraire, passer par d'extraordinaires contorsions signifiantes pour choisir cet objet. Ce n'est pas Adam qui découvre sa promise. Le *background* en arrière-plan de cet abord freudien, c'est déjà qu'à cet homme, pas toutes les femmes lui vont. A cet égard, on peut dire que la condition d'amour vient à la place du rapport sexuel qui n'existe pas. Le rapport sexuel n'est pas la relation sexuelle ou l'acte sexuel. Le rapport sexuel existerait si l'on pouvait dire qu'un homme choisit une femme, la reconnaît comme telle, sans passer par ces chicanes extraordinairement dérivées. Le rapport sexuel existerait s'il pouvait la reconnaître, l'aimer, la désirer, et en jouir en tant qu'elle serait femme. S'il y a une personne qui puisse se vanter de pouvoir désirer et jouir de n'importe quelle femme, c'est Don Juan. Disons que si la castration n'est pas dans le texte de Freud, elle y est pourtant comme en négatif, sous la forme de l'impuissance à désirer n'importe quelle femme. Cette impuissance, Freud la poussera jusqu'au général dans sa seconde contribution, il généralisera l'impuissance qui tient à ce que, du côté homme, on ne reconnaît pas la femme. Du côté homme, on ne reconnaît que la condition.

Si l'on prend la condition du tiers lésé, nous voyons, dans l'exemple biblique d'Adam et Eve, que cette dernière est amenée par l'Autre divin à Adam, et que celui-ci peut donc bien supposer qu'elle appartient à Dieu lui-même. Ce qui est au cœur de cette condition freudienne, c'est en effet l'idée de propriété. Cette propriété qui, selon le mot immortel de Proudhon, est du vol, elle comporte qu'il faut qu'il y ait à l'horizon le possesseur légitime, c'est-à-dire celui qui constitue d'emblée la femme comme propriété, comme étant prise dans un avoir. Cette condition stipule qu'il y a un autre homme dans l'affaire. Si nous isolons la fonction de l'Autre femme dans l'hystérie, soyons sensibles à ce Freud isole ici la fonction d'un Autre homme, dont il accentue à plaisir qu'il

ne s'agit pas du tout d'un double du sujet, puisque, loin qu'il en soit jaloux, ce sujet exige au contraire sa présence dans le paysage. Freud note en détail ce va-et-vient du désir qui obéit à la présence ou non de cet Autre possesseur légitime : *« Cette condition se montre, en de nombreux cas, si inexorable, que la même femme peut d'abord passer inaperçue ou même être dédaignée aussi longtemps qu'elle n'appartient à personne, tandis qu'elle devient l'objet d'une passion amoureuse aussitôt qu'elle entre dans l'une des relations désignées avec un autre homme. »* Autrement dit, il n'y a rien d'excessif à dire que dans cette condition du tiers, il s'agit d'un indice grand A. Non pas un double mais un Autre qui est dissymétrique par rapport au sujet, et qui s'en distingue en ce que c'est lui qui y a droit. C'est l'Autre qui a le droit pour lui et qui, donc, installe le sujet en position d'être illégitime.

On saisit à cette occasion le poids de la problématique du cocuage dans l'interminable interrogation de Panurge sur le mariage. Ce qui fait quand même pour lui interrogation, c'est que le mariage semble promettre le cocuage. Il hésite à passer de l'état de cocufiant à celui de cocufié, comme si la consécration du droit sur une femme assurait précisément que sa jouissance à elle soit volée par un autre. Autrement dit, ce que Freud expose dans cette condition du choix, c'est bien l'antinomie du droit et de la jouissance : entre le droit et la jouissance, il y a maldonne. Le type particulier qu'il nous décrit, c'est celui qui pose qu'il ne peut être le jouisseur qu'à la condition de ne pas y avoir droit, c'est-à-dire d'être en infraction à la loi. S'agissant de cette condition, il serait juste de dire qu'entre l'homme et la femme il y a l'Autre, et qu'à cet homme il faut que l'Autre lui indique le chemin du désir. Il faut que l'Autre indique à l'homme le chemin du désir. Freud, lui, emploie le terme de l'autre lésé, l'homme trompé pourrait-on dire, c'est-à-dire au moins celui qui ouvre la question : *Est-ce qu'il sait ou est-ce qu'il ne sait pas ?* On peut déjà, par là, s'apercevoir que ça se joue par rapport au sujet supposé savoir. C'est d'ailleurs bien ainsi que ça se présente dans la littérature si passionnante du cocuage. Pour résumer la femme qui là émerge, et à oser l'écrire avec un grand F, on peut lui mettre l'indice grand A. D'ailleurs, vous savez qu'il faut à la limite l'imaginer dans les bras de Dieu – ce que Dante n'hésite pas à faire pour sa Béatrice.

$$\mathbf{F}^{\mathbf{A}}$$

Ajoutons qu'il y a là la question de ce qui constitue la valeur de l'objet. Cette condition stipule que l'objet a une valeur, à la condition qu'il soit le bien de l'Autre. C'est pourquoi n'oublions pas d'ajouter au jugement d'attribution et au jugement d'existence entre lesquels navigue notre *Verneinung*, le jugement de valeur qui est la catégorie centrale de cette « Psychologie de la vie amoureuse ». Jugement de valeur d'usage ou d'échange ? La question se pose. A cet égard, ce que Freud appelle la surestimation, et qui pour lui fait partie intégrante de l'état amoureux, indique déjà qu'il s'agit avant tout d'estimation, estimation qui était sans doute plus simple quand chameaux, brebis ou foudres de vin avaient à être livrés. L'estimation indique que la libido freudienne est la valeur psychique, est ce qui donne valeur psychique à l'objet.

Je voudrais aussi donner quelques couleurs à la deuxième condition qui, comme le dit Freud, est secondaire par rapport à la première, qui ne se rencon-

tre pas sans elle, mais qui vient compléter le type. C'est seconde condition, c'est la *Bedingung Dirnenhaftigkeit.* Cela a été fort bien traduit par Jean Laplanche, avant que la tête lui tourne. Jean Laplanche a été en effet un excellent traducteur, tout à fait fiable, jusqu'à ces tout derniers temps où il a voulu être le Humpty Dumpty de la psychanalyse, celui qui choisit le sens des mots. Mais enfin, il traduit très bien ces termes allemands par la condition qui veut que la femme ait quelque chose d'une putain, c'est-à-dire le contraire de l'exclamation qui fait le titre d'une des pièces de John Ford naguère montée par Visconti : *Dommage qu'elle soit une putain !* Qu'elle soit une putain, c'est ici, au contraire, la condition d'amour. C'est ça, la putain, la *Dirne,* à savoir tout le contraire de la femme de César qui ne doit même pas être soupçonnée. Ici, la femme du sujet en question, elle doit surtout être soupçonnée. C'est même ce soupçon – ce soupçon que d'autres puissent s'y intéresser et qu'elle-même puisse y consentir – qui augmente sa valeur sexuelle, sa *sexual Wert.*

Le mot de *Dirne* a son intérêt. On voit bien ce qui fait la connexion de la condition de la *Dirnenhaftigkeit* avec la condition de *Dritten,* du tiers, à savoir que, si la seconde condition ne venait pas compléter la première, le sujet ne serait pas tout à fait sûr de ne pas être lui-même le propriétaire légitime. S'il pouvait jouir de la femme en toute tranquillité – ainsi que c'est en général garantie dans les contrats d'habitation : possession tranquille et légitime – il se pourrait bien qu'il soit moins jouisseur que le propriétaire. Il n'est donc pas suffisant de partager la femme avec l'Autre du droit, il faut encore, comme on dit dans le langage immobilier, un petit trouble de jouissance, c'est-à-dire qu'il se puisse qu'elle soit à d'autres. Que les autres rodent autour, est donc bien une assurance de sa valeur sexuelle. C'est au moins la preuve qu'elle a une valeur d'échange. On peut traduire ainsi ce que Freud dit d'une façon très crue : cette condition est un vœu du sujet, à savoir que celle qu'il désire ne soit pas toute à lui. Cette condition est au fond la condition du pas-toute.

Dirne est un terme que Strachey, dans sa traduction anglaise, signale comme mal traduit par *prostituted*, qui est un terme engageant essentiellement l'argent, la rétribution monétaire pour les faveurs. Il préfère le terme de *harlot* que l'on pourrait traduire par catin, si ce n'était, dit-il, un terme trop biblique et désuet. Mais enfin, ça ne serait pas si mal venu, puisque c'est ce terme que nous trouvons à la fin de « Tabou et virginité ». J'ai demandé à Frantz Kaltenbeck de feuilleter les dictionnaires qui étaient en sa possession, et je lui ai aussi demandé s'il pouvait isoler une référence de ce terme de *Dirne* chez Goethe, en supposant qu'il pouvait se trouver dans le *Faust*. Eh bien, il m'a rapporté ce mot dans une occurrence très frappante. Si l'on prend les dictionnaires, *Dirne* est un mot qui est utilisé depuis le XVIe siècle et qui est aujourd'hui un peu désuet. Au départ, c'est un terme qui appartient à l'allemand d'Autriche et de Bavière et qui a le sens de prostituée, fille de joie, fille publique – à quoi on ajoute, puisque la langue française est riche sur ce thème, grue, catin, putain. Le sens de départ concernerait plutôt la jeune fille dont on peut dire, particulièrement quand elle vient de la campagne, qu'elle est à la fois solide et grossière. Kaltenbeck m'a également signalé que ce mot viendrait, en ancien haut allemand, de *Thiorna* qui voulait dire la vierge. Autrement dit, nous serions en présence d'un de ces mots qui, comme *Heimlich* et *Unheimlich,* ont ces valeurs opposées qui ont retenu Freud.

Mais ce qui est notable, c'est que ce n'est pas exactement le mot qu'emploie Faust quand, ayant rencontré Marguerite, il se tourne vers Méphisto pour lui dire qu'il la veut. Comme il ne prend pas de gants avec ce Satan-serviteur, il lui dit plus précisément : *« Il faut avoir cette Dirne ! »* Gérard de Nerval traduit par : *« Ecoute ! il me faut avoir la jeune fille »*. Nerval ne distingue pas le mot et c'est assez singulier puisque, juste une minute avant, Faust s'adressait à Marguerite qu'il venait de voir apparaître – c'est le coup de foudre de Faust – en lui disant *« Meine schöne Fräulein »*, ma jolie demoiselle. Il ne lui a pas dit : ma chère *Dirne*. Marguerite répond qu'elle ni demoiselle ni jolie. Mais il s'est donc adressé à elle en disant *Fräulein* et, à peine qu'elle est passée, il se tourne vers Méphisto son copain, pour lui dire : *« Il faut avoir cette Dirne ! »*, il faut avoir cette salope ! Ce mot de *Fräulein* est tout à fait connoté puisque, un peu plus tard, quand Méphisto se rend chez Marthe où demeure Marguerite, il lui dit, là aussi, *Fräulein*, et Marthe, s'adressant à Marguerite : *« Tu te rends compte, il me prend pour une demoiselle. »* Elle dit donc qu'elle n'est qu'une pauvre fille et elle recule devant ce mot de *Fräulein.* Ce terme de *Dirne*, je l'ai retrouvé aussi un peu plus avant dans le texte, quand on est dans la cave d'Auerbach. Les jeunes garçons festoient entre eux, et il y a le nommé Siebel qui débine sa bonne amie, celle qui apparemment ne lui est pas fidèle. Il dit : *« Oui, chante pour une fille de cette espèce ! »* Là, Nerval traduit par *Dirne*.

Voilà donc, garanti par Goethe lui-même, le choix du terme freudien de *Dirne*. Après avoir dit *Fräulein*, Faust se tourne vers Méphisto, et c'est avec une nuance de mépris, avec ce que Freud appelle exactement le rabaissement de l'objet, qu'il se met à parler à son copain satanique. Je n'ai pas le temps de m'étendre là-dessus, mais ce qui est évidemment au cœur du *Faust* de Goethe, c'est la condition que Méphisto exige pour satisfaire les désirs de Faust. D'ailleurs quand Méphisto s'approche, Faust lui dit : *« Exprime clairement ta condition ! »* Le terme de *Bedingung* est encore ici présent. Je peux même ajouter que c'est vraiment drôle. En effet, quand Faust a passé commande à Méphisto et que celui-ci lui a répondu qu'il ne peut pas livrer l'objet tout de suite car il lui faut un peu de temps, il dit à Faust : *« Ne soyez pas si pressé, vous parlez déjà presque comme un Français. »* Et Faust, à défaut de l'objet, répond à Méphisto : *« Va quand même me chercher quelque chose de cet ange, conduis-moi au lieu où elle repose, apporte-moi un fichu qui ait couvert son sein, une jarretière pour enflammer mon amour ! »* Vous voyez, il devient fétichiste tout de suite. Ca met immédiatement en valeur la forme fétichiste de l'amour. Il y aurait beaucoup de choses à dire sur *Faust* mais je passe.

Il s'agit donc d'aimer la femme d'un autre qui elle-même ne doit pas être très claire, qui doit à la fois être une femme dérobée et qui se dérobe. Puis il s'agit de la surestimer et de vouloir la sauver. Comment Freud déchiffre-t-il ces quatre traits qu'il nous a alignés ? Réponse de Freud : la mère, la fixation à la mère. La réponse de Freud, qui est déjà mise en valeur dans les *Trois essais*, c'est que le prototype du choix d'objet est maternel. Le *Forbild*, le prototype, - mais que l'on peut aussi bien appeler la matrice imaginaire du choix d'objet et qui est la première valeur que l'on peut donner à l'expression de fantasme fondamental – est maternel.

Freud commence par rendre compte de la condition I et III. La condition que la femme soit la femme d'un autre, c'est que la mère appartienne au père.

La surestimation de cette grue, c'est en fait qu'il s'agit de l'unique. Elle a le trait unique de l'irremplaçable, de l'insubstituable – trait qui lui vient de son prototype maternel. Cette femme, comme il y en a des dizaines, porte en fait secrètement le trait de l'unique. Freud note aussi qu'elle n'est l'unique que pendant un certain temps, ce qui veut dire que des sujets de ce type alignent en série des uniques. Apparemment un seul à la fois, mais en série. Il suffit de changer de lieu, de faire un petit tour, et on tombe de nouveau sur l'unique.

Par contre, sur la condition II et IV, Freud est beaucoup plus long. Il faut en effet penser au lecteur de 1910 à qui on doit faire admettre que la mère – dont on vient de noter qu'elle appartient pourtant à un autre – puisse, par certains traits, avoir la *Dirnenhafttigkeit*, et qu'il faut donc avancer qu'étant donné l'Œdipe, l'enfant mâle tient pour une infidélité que ce soit au père que la mère accorde ses faveurs. Dans la condition IV, Freud note que le *sauver* acquiert la signification de donner un enfant à la mère. Ce qu'il fonde ici, s'agissant du garçon, c'est la mère comme répondant au choix d'objet infantile primaire que Lacan appellera l'objet primordial : un objet qui a les traits d'être à la fois unique et interdit, et qui, de ce fait même, fonde la série dans la vie amoureuse du sujet. Ce que Freud articule avec la série, c'est la connexion entre, d'une part, ce qui subsiste comme unique et irremplaçable dans l'inconscient, qui est par là soumis à refoulement comme étant incestueux, et, d'autre part, la constitution d'une série d'ersatz, de substituts, dont on peut dire sans abus qu'elle forme une chaîne métonymique.

A cet égard, Freud évoque l'irremplaçable qui agit dans l'inconscient : *« Ce qui ne peut pas faire l'objet d'une substitution se prête à la constitution d'une chaîne substitutive. »* C'est précisément le caractère d'irremplaçable qui se prête à la constitution d'une chaîne substitutive où *« chaque substitut fait regretter l'absence de la satisfaction vers laquelle on tend »*. C'est là la traduction de Laplanche, et c'est lui qui ajoute le terme d'absence. Dans le texte, il y a seulement : *« chaque substitut fait regretter la satisfaction à laquelle on tend. »* L'enjeu n'est donc pas que l'on regrette l'absence de la satisfaction vers laquelle on tend. Dans *vermissen*, il y a *regretter* et *ne pas retrouver*. C'est par exemple le verbe qu'on emploie pour dire : *il me manque beaucoup*. On ne retrouve pas la satisfaction vers laquelle on tend, parce que la satisfaction qu'on éprouve n'est pas la bonne. Tout ce que propose comme satisfaction chacun de ces objets pris dans cette chaîne, porte en fait cette marque de ne pas être la satisfaction qu'il faudrait. Nous trouvons ici, articulée d'une façon saisissante, la connexion de la métaphore paternelle qui interdit la mère, et la série métonymique que nous pouvons identifier au désir. La nuance de regret que j'indiquais dans le désir, est bien celle qui se fait entendre dans la négation de *vermissen*.

Je n'ai pas réussi à vous présenter les trois textes d'un seul coup. Ca vous laissera le temps de les relire pour la prochaine fois.

A la semaine prochaine.

IV

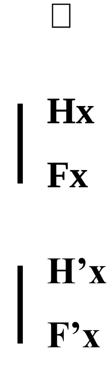
LES DIVINS DETAILS
COURS DU 22 MARS 1989

Vous savez ce dont j'ai à traiter aujourd'hui, puisque, la dernière fois, je n'ai pas réussi, malgré mes bonnes intentions, à vous présenter d'un seul jet les trois contributions de Freud dans sa « Psychologie de la vie amoureuse ». Ce que j'ai à faire est donc de poursuivre dans l'étude de ces textes à partir du point de vue de la condition d'amour qui est la condition déterminante du choix d'objet. En commençant à énumérer certaines de ces conditions – celle du tiers, *Dritten*, et celle d'être une femme légère, *Dirnenhaftigkeit* – je vous ai fait saisir la précision avec laquelle ce concept de condition est mis en œuvre par Freud. Rien que par là, il nous enseigne dans l'abord clinique, puisque se noue ici la phénoménologie la plus immédiate de l'expérience avec le trait signifiant. Il faut saisir le caractère opératoire de ce concept de condition, et comment son usage est de nature à relever le compte rendu de cas.

Ces conditions du choix d'objet énumérées par Freud, d'où prennent-elles leur relief ? Disons tout de suite qu'elles ont un relief indiscutablement comique. Est comique cette exigence de la présence de traits tout à fait spécifiés et qui peuvent aller jusqu'au détail. Il est notable que, quand Freud s'emploie à énumérer les conditions d'amour dans sa première contribution, il ne s'arrête nullement à nous dire que la dame doit être très belle, ou très savante, ou très riche, ou très bien habillée. Il nous énumère des conditions qui sont d'un tout autre ordre que celles qu'on s'imaginerait être nécessaires dans le registre de l'amour. Il dit que la dame doit porter une marque, la marque d'être la femme d'un autre, et que c'est là le trait exigé par un certain nombre d'hommes. C'est alors vraiment la passion de leur part, si en plus de cette marque, la dame a aussi un halo de putasserie, une réputation douteuse de femme facile, de femme légère, et qu'elle est donc susceptible de succomber facilement aux hommages masculins. Si ces deux conditions sont réunies, c'est alors vraiment le délire amoureux.

J'ai dans cette comédie relevé le terme freudien de choix qui reste surprenant dans son usage, pour autant que la psychanalyse apparaît au contraire être un déterminisme. Ce déterminisme est d'ailleurs bien ce que Freud met en valeur, puisque les conditions qu'il énumère sont des conditions déterminantes. C'est dire, sans doute, que ce choix est un choix forcé, mais aussi qu'il n'est pas, en tant que tel, équivalent à un déterminisme pur, puisqu'il se fait sur fond d'indétermination. La question du sujet que Lacan a amenée dans la psychanalyse, est précisément faite pour distinguer ladite psychanalyse d'un déterminisme pur, puisque le déterminisme psychanalytique est sur fond d'indétermination. C'est précisément dans cette « Psychologie de la vie amoureuse » que nous pouvons le saisir le mieux. Cette psychologie, il faut l'entendre de la même manière que je donnais sa valeur à l'adjectif *psychique*, à savoir qu'elle désigne le non-biologique dans la vie amoureuse.

Que serait un déterminisme pur dans le registre où nous sommes ? Ca serait de pouvoir énoncer à juste titre que la condition du choix d'objet pour un individu d'un sexe donné consiste à ce que l'objet soit un individu de sexe opposé. Voilà ce que serait une condition du choix d'objet répondant à un déterminisme pur. Après tout, on pourrait s'amuser, en utilisant le plus simple de la logique de la quantification, à inscrire le quanteur universel (□), puisque lorsqu'on dit qu'il y a l'individu d'un sexe donné et l'individu d'un autre sexe, on se situe au niveau général. Il suffit d'avoir deux attributs, H et F. Hx veut alors dire que c'est un homme, et Fx que c'est une femme. Il faudrait sans doute disposer d'un autre symbole que l'on écrirait sous la forme d'une petite apostrophe, par exemple H', qui voudrait dire *aime un homme*, tandis que F' voudrait dire *aime une femme*.



A ce moment-là, on formulerait tranquillement la condition du choix d'objet, qui serait la suivante : *Pour tout x, Hx implique que x aime du côté femme.*

□x . Hx ⟶ F'x

On aurait donc ici, sous une espèce tout à fait élémentaire, ce que l'on peut appeler le rapport sexuel entendu comme stipulant la condition nécessaire et suffisante du choix d'objet. Au lieu de la liste apparemment baroque des conditions d'amour que nous présente Freud, nous aurions, en tout et pour tout, une seule condition que l'on pourrait appeler la condition de l'autre sexe. Ca supposerait que cette reconnaissance comme telle de l'autre sexe existe dans l'espèce humaine. Si les conditions freudiennes du choix d'objet ont cet étonnant relief, c'est donc précisément parce qu'elles se fondent – et sans que Freud le sache – de ce qu'il n'y a pas de rapport sexuel. On peut dire que les trois contributions de Freud crient à tue-tête qu'il n'y a pas de rapport sexuel au sens de cette condition nécessaire et suffisante de l'autre sexe. Il n'y a pas cette condition valant pour les deux sexes et qui les ferait complémentaires. Cette formule (Hx → Fx) ne peut en donner qu'une seule version.

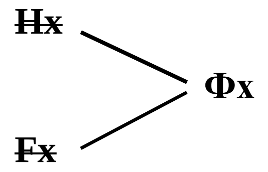
Il est aussi remarquable que, quand Freud passe de sa première à sa seconde contribution et qu'ainsi il suit le chemin qui va du particulier jusqu'au plus

général, on pourrait s'imaginer qu'il va des conditions particulières à certains types de malade, jusqu'à la condition la plus générale qui serait celle de l'autre sexe. On pourrait s'imaginer, quand Freud amène le plus général, qu'il s'agirait de cette condition valable pour les deux sexes, celle de choisir l'objet dans l'autre. Or, c'est tout le contraire. Ce n'est pas du tout la condition nécessaire et suffisante de l'autre sexe que Freud situe au niveau du plus général. Ce qu'il amène comme la condition d'amour la plus générale – valable pour les deux sexes, quitte à y regarder de plus près – c'est le clivage de l'objet et pas du tout son rassemblement sous les espèces de l'autre sexe. De telle sorte que l'on pourrait presque dire que le sujet a deux sexes en face de lui, deux valeurs du sexe. Certes pas une valeur sexuelle infinie ou indéfinie ou multiple, mais une valeur double. L'expression *l'autre sexe* ne suffit pas à embrasser ce registre du choix d'objet. Le registre que Freud nous amène est bien plutôt celui d'une variété de la valeur.

Le terme de valeur que nous employons n'a pas qu'un seul corrélat dans le texte de Freud. La valeur, c'est sans doute le prix qui est attaché à un objet, à la relation qu'on entretient avec lui, voire à la satisfaction qu'on en tire. C'est par exemple ce qui fait son prix dans l'acte sexuel. C'est là que s'étend l'économie freudienne qui n'est pas celle des quantités d'énergie, mais celle du prix. Si l'on veut parler ici de libido, disons alors qu'il s'agit clairement, dans ce texte, d'une libido qui s'évalue, c'est-à-dire qui permet de situer ici une surestimation et là un rabaissement. On a cru que l'on pouvait opposer le point de vue économique freudien au point de vue du signifiant. On a cru que mettre l'accent sur le langage obligeait à refouler ou à minorer le point de vue économique chez Freud. Il faudrait d'abord s'apercevoir que ce point de vue économique proprement dit est toujours fondé sur des évaluations, c'est-à-dire sur des marques de valeur. Vous noterez que lorsque Freud semble vouloir aborder le point de vue le plus général, il le traite sur le versant du rabaissement et non sur le versant de la surestimation, bien que cette dernière suive comme son ombre le rabaissement. Il apparaît tout de même que si nous sommes condamnés au rabaissement – c'est le verdict de Freud – c'est parce que nous donnons un petit peu trop du côté de la surestimation. C'est cela que nous avons à payer : le prix de la surestimation, que Freud impute à la civilisation. Le prix que nous avons à payer pour la surestimation, c'est l'ingérence du rabaissement dans la vie érotique.

Mais le mot de valeur n'a pas seulement la signification du prix, il a aussi la signification de signification. A cet égard, en disant valeur, nous conjoignons en un seul mot, dans notre langue, ce que Freud énonce comme *Wert* et comme *Bedeutung*. Là, je peux déjà anticiper sur le développement à venir, en disant que le terme de phallus au sens de Lacan, est ce qui réunit *Wert* et *Bedeutung*. De telle sorte que la question de savoir à quelle condition le sujet prend la signification de l'homme ou la signification de la femme, converge vers la question de savoir à quelle condition le sujet prend la signification du phallus. Ce que Lacan, sur le chemin de Freud, s'est efforcé de montrer, c'est que ces deux lettres prédicatives que j'ai amenées grossièrement au tableau, H et F, sont illégitimes, et que la seule fonction prédicative adéquate pour indiquer la prise de signification du sujet, c'est la lettre prédicative grand *phi*, ce

qui veut dire que la question pour les deux sexes est de savoir à quelle condition le sujet prend la signification phallique..



Nous n'en sommes pas là, puisque nous sommes avec Freud, au point où il nous indique ce qui est pour lui la conjonction de ces deux conditions, celle du tiers et celle de la *Dirnenhaftigkeit.* Ce qu'il nous indique, c'est que, pour un certain type d'hommes soumis à ce choix d'objet, il faut que l'objet prenne la signification de la mère. A cet égard, la condition informulée du choix d'objet serait la condition de la mère en tant qu'elle appartient, premièrement, au père – c'est ce qui donne matière à la première condition – et en tant, deuxièmement, qu'elle accorde ses faveurs au père, ce qui a pour l'enfant la signification de l'infidélité à son égard à lui. Ce que Freud avance à pas comptés, c'est – je l'ai signalé – qu'il se pourrait que la putasserie fasse là partie de la signification de la mère. Autrement dit, Freud nous propose – c'est ce qu'il maintient dans son étude – un déchiffrage œdipien du choix d'objet. Le choix d'objet sur lequel il s'interroge, est en tant que tel toujours une répétition, une répétition du choix d'objet primordial. De telle sorte qu'aimer, c'est aimer à nouveau. L'amour qui paraît être un enfant de Bohème à travers ses apparentes infidélités, est au contraire un amour foncièrement fidèle, un amour qui ne peut pas décoller de son premier amour. Le dit freudien, c'est l'amour, c'est toujours le premier amour. Qu'est-ce que l'amour ? Eh bien, c'est cela.

Il faut voir que nous avons là une doctrine de la cure analytique qui peut s'esquisser comme doctrine de l'interprétation. Ca indique que vous pouvez toujours interpréter les choix d'objet de votre patient dans lesquels il se perd à l'occasion, et que vous pouvez toujours les interpréter en termes de père et mère, puisqu'il y a toujours ici, pour Freud, une symétrie des deux sexes. Cette symétrie des deux sexes quant au choix d'objet, c'est ce qu'il pose dans la voie d'articuler le destin bi-phasique du choix d'objet, et c'est ce qu'il articule dans ses *Trois essais,* spécialement dans le chapitre que je vous ai déjà signalé. Il l'indique en termes particulièrement symétriques et il fait d'ailleurs référence à sa première contribution. J'ai déjà dit qu'il reporte sur ses *Trois essais* toutes ses découvertes suivantes. Donc, en appendice du texte de 1905, il signale en note qu'il a pris la question, en 1910, dans le texte de cette première contribution. Que dit-il ? Vous allez voir que ça s'expose en termes parfaitement symétriques : *« Il arrive souvent qu'un jeune homme connaisse son premier amour en voyant une femme nue. »* Et il ajoute : *« De même, il arrive souvent qu'une jeune fille tombe amoureuse pour la première fois d'un homme plus âgé dans une position d'autorité. »* Ca introduit la notion que le fils aura la mère et que la fille aura le père, comme prototypes de leur choix d'objet. J'ai déjà signalé l'axiome freudien selon lequel tout choix d'objet, quel qu'il soit, se fonde sur les prototypes parentaux.

Ce prototype, qui est la traduction de *Bild* ou de *Vorbild*, est un des termes sur lequel se clivent les théories analytiques pour savoir quel statut théorique donner à ce qui pour Freud est précisément ce qui agit dans l'inconscient. Ce qu'il appelle *Vorbild*, c'est le terme pour ce qui reste actif dans l'inconscient, et qui détermine, *volens nolens*, l'existence consciente du sujet, ses comportements, quitte à ce qu'il en méconnaisse ce qui en fonde la rationalité. Vous savez qu'il n'y a pas de théorie analytique qui, d'une façon ou d'une autre, ne doive prendre parti sur ce qui agit dans l'inconscient. Ce *Vorbild*, c'est ce que Lacan a considéré être, dans sa lecture de Freud, l'*imago*. C'est là un terme à tout faire, dont on saisit bien qu'il peut se laisser cliver, se laisser répartir. Ca se voit déjà dans l'abord de la condition d'amour qui comporte, bien entendu, une condition symbolique, c'est-à-dire cette marque de l'Autre que l'objet doit porter, qui s'inscrit dans l'ordre du droit et qui est impensable hors du signifiant. Mais cette condition d'amour comporte aussi une dimension imaginaire, et c'est ce qui peut être commentée à partir de la ressemblance, des ressemblances. Les conditions symboliques sont de l'ordre d'un *on appartient ou on n'appartient pas*. Les conditions de ressemblances sont évidemment plus floues, comme il convient à ce qui relève du registre imaginaire. On peut même, dans cette répartition de la *Forbild* freudienne, ajouter la condition réelle que nous laissons pour l'instant de côté. Mais quoi qu'il en soit de la *Vorbild*, elle apparaît chez Freud comme une inscription inconsciente indélébile qui ne cessera à jamais d'avoir des effets, sauf analyse pourrait-on dire, encore que Freud soit prudent là-dessus. Nous avons ici une théorie de l'amour qui fait de l'amour une répétition.

La dernière fois, j'ai commencé à superposer une autre déchiffrage à celui-là, par exemple s'agissant de la *Dirnenhaftigkeit*. Il faut dire qu'en la déchiffrant d'une autre façon, on n'a pas de peine à faire aller ensemble ces deux conditions, à montrer en quel sens elles ne font qu'une. Ce que Freud appelle *Dirnenhaftigkeit*, c'est l'exigence portée sur l'objet, à savoir que la femme ne soit pas toute au sujet, c'est-à-dire non pas seulement qu'elle soit incomplètement à lui, mais que du point de vue symbolique – c'est la condition *Dritten* – elle ne soit pas du tout à lui. Là, nous avons le tranchant du symbolique pour situer la position de l'objet féminin. Il faut que la propriété signifiante et la jouissance soient séparées. Le sujet peut jouir de l'objet à la condition que cet objet ne soit pas sa propriété, c'est-à-dire qu'il ne porte pas sa marque à lui. Il y a donc là un clivage, une disjonction entre le signifiant et la jouissance. Mais il faut encore – et c'est ce que dit la *Dirnenhaftigkeit* – qu'au niveau de cette jouissance, l'objet échappe et se dérobe.

On peut dire que ça nous conduirait tout de suite à généraliser ces conditions qui émergent comme si particulières. Ces conditions de malade, ces conditions pathologiques que nous présente Freud, si on les déchiffre comme je l'invite à le faire ici, elles ne sont qu'une version des réponses possibles à la question de savoir à quelle condition on peut reconnaître une femme. En ce sens, ces conditions donnent une version qui est pathologique – mais de quoi ? De ceci, qu'une femme est toujours la femme d'un autre. Après tout, ce n'est pas autre chose que ce que Freud écrit dans *Totem et tabou.* Cet Autre, c'est le père comme référence de la propriété de toutes les femmes. Et dire que ce père est inoubliable, c'est dire qu'une femme sera pour toujours la femme de l'Au-

tre, c’est-à-dire celle qui appartient au père. Nous pouvons reconnaître ici, dans cette version freudienne qui est en effet clairement pathologique, comme l’exigence que cet Autre soit incarné aux côtés de la femme, qu’il soit incarné à ses côtés comme son mari. La condition selon laquelle il faut l’Autre, généralise évidemment la condition du tiers lésé.

Quant à la condition du pas-tout comme condition pour reconnaître une femme, on peut dire qu’elle est à sa place dans la jouissance de la femme. La question est de savoir comment elle s’incarne. Ici, nous avons en quelque sorte affaire à un réalisme du pas-tout. Le sujet mâle exige que ce pas-tout lui soit présentifié par ces autres hommes supposés rôder autour de l’aimée et que celle-ci laisserait venir auprès d’elle en secret. Autrement dit, ce qui est là le pathologique du cas, c’est que la condition générale du pas-tout doive s’incarner dans ce petit théâtre.

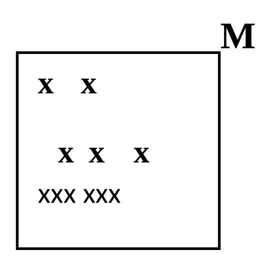
Remarquez que c’est d’embler poser qu’il faut, à l’horizon de cette femme, tous les hommes. C’est comme Marguerite, c’est comme si pour tout *x*, être un homme ce serait désirer Marguerite. C’est cela la *Dirnenhaftigkeit* de Marguerite, à savoir qu’il y a, à l’horizon, tous les hommes qui, du seul fait d’être hommes, seraient à la désirer. Marguerite, c’est potentiellement la femme de tout un chacun.

□x . Hx ⟶ désire Marguerite

Par là, je vous amène à rendre compatibles deux significations de l’Autre. Cet Autre a la signification de l’Un quand il s’agit du père de *Totem et tabou*. Cet Un peut être aussi bien l’Un divin, auquel on a coutume, il faut bien le dire, de consacrer les femmes, les vestales, les religieuses. Il y a quelque chose qui pousse, qui indique que marier les femmes à l’Un a un sens. Ca comporte d’une façon générale qu’elles soient des vierges. Mais l’Autre a une seconde signification, à savoir la signification du tous, celle que je viens de vous inscrire au tableau. C’est cette seconde signification qui donne symétriquement à l’objet féminin son aspect de putasserie. Nous voyons ici se rejoindre la position de la vierge et celle de la grande prostituée, qui, dans d’autres civilisations que la nôtre, inspirait la pratique de la prostitution sacrée. Ce ne sont pas du tout là deux mots qui jurent ensemble, puisqu’il y a une autre façon de consacrer la femme que celle d’offrir au divin sa virginité. Cette autre façon, c’est au contraire d’exiger qu’elle soit à tous les passants, à tout un chacun. C’est d’ailleurs ici que nous pouvons rappeler la formule que Lacan évoque à propos de la psychose de Schreber, à savoir : *« La femme qui manque aux hommes. »* Cette expression peut aussi bien, dans son équivocité, s’appliquer à ces deux statuts de la femme : la vierge et la prostituée.

J’ai donc commencé ici à superposer, au déchiffrage freudien qui est œdipien, un déchiffrage qui en reprend les éléments mais qui est détaillé, et où, petit à petit, s’estompent les significations œdipiennes qui sont pour Freud la clef de l’affaire. Mais je voudrais maintenant proposer une reconstitution de la logique même de l’enquête de Freud sur la vie amoureuse, puisqu’il pourrait paraître que nous n’avons, dans ce ternaire d’écrits freudiens, qu’une juxtaposition de textes.

Je ne crois pas du tout, en effet, que ces trois textes relèvent d'une simple juxtaposition. Je pense que, de la première à la deuxième contribution, il y a une conséquence logique. Pour le montrer, je propose qu'on utilise les diagrammes de Venn qui sont fondés dans l'histoire réelle au XIXe siècle, mais qui, en fait, apparaissent bien avant, puisque l'on peut – Lacan le signale lui-même – les rattacher la pratique d'Euler. Il s'agit donc d'utiliser ces diagrammes circulaires où nous n'allons pas tellement chercher à voir l'écriture d'une classe. Si nous indexons un cercle de la lettre M comme lettre initiale de le mère, nous n'avons pas ici à considérer que nous rassemblons une armée de mères. Ce qui est là interne à cet espace, ce sont autant d'éléments qui ont l'attribut d'être mère.



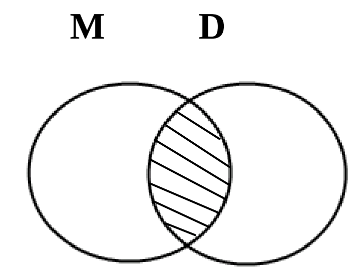
Nous allons utiliser cette surface pour nous représenter – et nous représenter sans image ou avec une image extrêmement dépouillée – ce que Freud appelle *Bild* ou *Forbild.* Nous écrivons ainsi le *Bild* ou la constellation de la mère, c'est-à-dire un ensemble de traits, de conditions. On pourrait dire aussi qu'il s'agit là – l'expression est dans Freud – du *complexe* psychique de la mère, puisque tout cela est effectivement assez complexe. Comme j'ai parlé de signification, on pourrait aussi dire qu'il s'agit de l'aire sémantique de la mère. Puis, par rapport à ça, et conformément à ce que nous indique Freud, nous pouvons distinguer une autre constellation qui est celle que Freud a désignée sous le signifiant de *Dirne* : la femme légère.

Aire sémantique de la mère



Si on se repère sur ce schématisme dont vous m'accorderez qu'il est tout à fait élémentaire, on peut écrire au plus simple ce type de choix d'objet particulier dont Freud nous entretient dans sa première contribution, et qui tient en ceci, que le sujet – le sujet pathologique en question – cherche un objet qui se

trouve dans l’aire de recouvrement de ces deux constellations. Le sujet cherche l’objet répondant à ces deux conditions du *Dritten* et du *Dirnenhaftigkeit.*



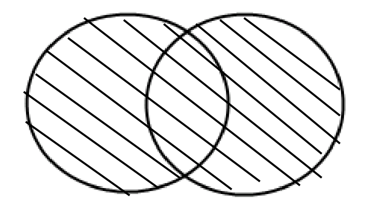
Si nous reprenons ça en termes de *Bild,* on peut dire que cet objet doit avoir les traits de la mère et les traits de la *Dirne*. Nous sommes alors conduits à aménager des zones extérieures à ce qui est la zone commune d’intersection. On saisit à quel point cette zone d’intersection se prête, chez Freud lui-même, à l’articulation signifiante. Cette zone, nous pouvons en effet l’écrire comme une intersection, c'est-à-dire avec le signe $\cap$ entre les deux termes. Nous pouvons dire que pour que *x* soit l’objet amoureux de ce sujet, il faut et il suffit que ce soit équivalent à appartenir à cette intersection. Il faut que *x* soit l’élément de l’intersection.

$$\mathbf{M \cap D}$$

$$\textbf{Objet } \mathbf{X \leftrightarrow X \in M \cap D}$$

Voilà la formule qui résume la première contribution freudienne. On avait déjà compris comment ça fonctionnait, et pourquoi, alors, passer par ces arcanes ? Eh bien, pour la simple raison que si on écrit les choses ainsi, on saisit tout de suite comment la seconde contribution s’articule à la première. Cette seconde contribution, c’est l’investigation, faite au plan général, sur le rabaissement de la vie amoureuse, c’est-à-dire faite sur la zone extérieure à l’intersection. C’est là précisément ce que Freud appelle le rabaissement de la vie amoureuse, celle où l’on peut dire que l’intersection, est vide.

$$\mathbf{X \in [M \cup D]}$$



Ce serait une solution si ce que Freud mettait en valeur n'était pas qu'il choisit ou bien dans l'un, ou bien dans l'autre.

$$\mathbf{X \in M \ // \ X \in D}$$

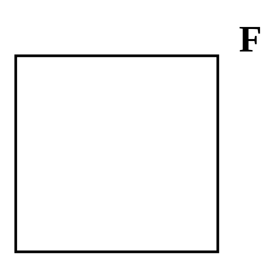
En fait, il faudrait encore compliquer l'écriture, puisque ça suppose que ce n'est pas toute la zone qui est offerte, mais celle qui est exactement non-D. Il faudrait aller jusqu'à écrire la condition du rabaissement de la vie amoureuse dans ces termes : il faut que l'objet ou bien appartienne à non-D, ou bien qu'il appartienne à non-M.

$$\mathbf{X \in \overline{D} \ \text{ou} \ X \in \overline{M}}$$

J'ai fait cette petite construction seulement pour vous marquer à quel point, en dépit de leur écart chronologique dans le temps, la seconde contribution répond à la première, répond à une logique qui trouve à s'articuler au mieux, au ras des textes, dans ces termes. Je les introduis parce qu'ils nous montrent un Lacan qui est ici dans le fil de Freud.

La seconde contribution est écrite deux ans plus tard, et elle s'oppose déjà à la première par un trait évident. La première nous présente une détermination de la vie amoureuse, et même, une compulsion à l'amour pour un certain type d'objet, alors que la seconde prend son départ d'une inhibition, d'un arrêt. Elle met en évidence une condition négative du choix d'objet, et c'est pour cela que le trait de négation apparaît dans les formules que je vous ai données. Condition négative veut dire que le sujet constate qu'il ne peut pas avoir accès. La note que donne Freud est celle de l'impuissance, qu'il appelle psychique pour dire qu'elle concerne le SNB. Il prend même la peine d'indiquer que cette impuissance n'a pas de racines physiques, que les génitoires sont dans un état convenable, et que nous avons donc ici un trouble étrange dans lequel intervient un facteur non biologique. C'est ce facteur que Freud s'emploie à reconstituer, et dont il va donner la solution.

Il faut là suivre la remarque de Freud, à savoir que le sujet lui-même constate que cette impuissance psychique ne lui arrive pas avec toutes les femmes mais seulement avec certaines. On peut donc dire que le thème de l'impuissance psychique rend d'emblée manifeste une partition dans ce que l'on pourrait appeler la constellation de la femme. On saisit que toute cette logique ne commence à s'inscrire que parce que l'on n'a pas, à aucun moment, cette constellation de la femme grand F.

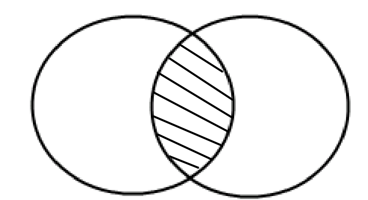


D'emblée – et même dans le premier cas où il s'agit d'une intersection – ce qui aurait pu être la constellation psychique de la femme se trouve clivé. Ce cas rend manifeste une partition. Il y avait déjà une partition dans la première contribution, la partition entre, d'une part, la femme désirée et si valorisée qu'elle attire aussitôt le sujet – celle qui appartient à l'Autre et qui est *Dirne* – et puis, d'autres d'art, toutes les autres qui ne l'intéressent pas. Dans cette première contribution, nous avions déjà une première partition camouflée de ce qui serait la *Bild* féminine. Par contre, cette partition est au premier plan dans la seconde contribution. Il s'agit d'une répartition entre les femmes avec qui l'acte sexuel n'est pas possible, et celles avec qui il l'est. Pour répondre à la question que pose cette répartition, la solution de Freud est de dire que l'acte sexuel n'est pas possible pour ce sujet quand il s'agit de femmes qui sont en position de mère, ou qui ont la signification de la mère ou la valeur de la mère, et qu'il est possible avec celles qui n'ont pas droit à ce respect, à cette estime, et qui sont donc, d'emblée, dans une position dévalorisée. Voilà le principe de la solution freudienne.

Il faut tout de suite remarquer que, du coup, c'est le concept même du *Liebe* freudien, de l'Eros freudien, qui éclate. Il ne s'agit pas seulement d'un clivage de l'objet, mais de l'unité du concept même de l'amour qui éclate. Il y a sans doute un clivage dans le registre de l'objet, c'est-à-dire dans ce qui m'intéresse, dans ce qui m'occupe, et avec quoi je veux m'ajointer. De plus, il faut bien, pour faire cette expérience d'impuissance psychique, que le sujet se dirige vers cet objet, et que là il constate qu'il peut bien aimer celles qui appartiennent à la zone M, mais qu'il ne peut pas en jouir, qu'il y a des objets dont il peut jouir mais qu'il ne peut pas aimer. Ce clivage de l'objet conduit à une disjonction de l'amour. C'est celle que nous trouvons dans cette seconde contribution où elle est formulée entre ce que Freud appelle le courant tendre – *Strömung* traduit par *courant* – et le courant sensuel. Il y a disjonction entre les deux et qui ne porte plus à proprement parler sur les objets. C'est une disjonction où entre en jeu le concept de l'amour vide, à quoi Freud trouvera même des références classiques, en renvoyant à la différence entre l'amour terrestre et l'amour céleste. J'apporterai peut-être les références qui s'imposent, par exemple dans la Renaissance italienne et ses modèles antiques.

Sous ces noms un peu désuets de courant tendre et de courant sensuel, nous assistons à une disjonction entre l'amour et le désir sexue, dont on peut dire que Lacan en fera son thème. Je dis *désir sexuel* pour que la jouissance sexuelle puisse également être placée au compte du courant sensuel. Il y a donc disjonction, bien que Freud ait l'idée de leur réunion puisqu'il nous introduit à la notion que *« le comportement amoureux parfaitement normal »* serait fait de la réunion de la tendresse et de la sensualité. Le comportement parfaitement normal dans la vie amoureuse, ce serait le recouvrement de l'amour et du désir sexuel moins leur intersection. Freud maintient cet idéal d'une non-conflictualité de la tendresse et de la sensualité, voire d'une fusion entre les deux. C'est clair dans son texte, et on sait à quel point ça inspirera les psychanalyses dans le champ de la maturation génitale – la sexualité étant alors définie, à partir de quelques indications de Freud, comme non conflictuelle entre la tendresse et le désir sexuel.

Amour **Désir sexuel**

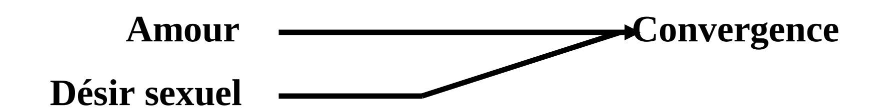


On peut sans doute suivre ce mythe freudien témoignant du mariage si difficile de la tendresse et de la sexualité, ce mythe selon lequel il y aurait à l'origine le courant tendre, comme tel non sexualisé, non sexuel. Ça n'a bien sûr de sens que si l'on distingue les pulsions sexuelles et les pulsions du moi, dont j'ai déjà eu l'occasion de rappeler que c'était là quelque chose qui sera remis en question par Freud lui-même dans son texte « Pour introduire le narcissisme », que vous trouvez dans l'ouvrage intitulé *La Vie sexuelle*. Donc, à l'origine, il y a le courant tendre, auquel les pulsions sexuelles font des apports, de telle sorte que la tendresse de l'enfant est sexualisée, érotisée, ce qui lui permet de faire le choix d'objet primaire. Disons que la période de latence ne laisse apparaître que la tendresse érotisée et que la sensualité méconnaît son but sexuel. Et puis c'est, troisièmement, au temps de la puberté que la question se pose, c'est-à-dire au moment où, dans le mythe freudien, le sexuel proprement dit revient frapper à la porte.

Les destins sexuels à la puberté que Freud énumère sont les suivants. 1) le sexuel rencontre la barrière contre l'inceste, cette barrière que Freud croit culturelle, due à la civilisation, et qui fait que le courant sexuel doit trouver des objets étrangers, c'est-à-dire, comme dit Freud, non familiaux ; 2) si le courant sensuel reste attaché dans l'inconscient à la *Bild* infantile – là où la *Bild* prend nettement le caractère du fantasme – c'est alors l'impuissance absolue ; 3) il peut se faire que ce courant sensuel arrive à émerger et à se frayer un chemin dans la réalité. Là, on peut dire, si on suit le texte de Freud, que s'articule une opposition entre le fantasme et la réalité : il semble bien que le courant sensuel peut rester attaché au fantasme ou bien s'en décoller pour émerger dans la réalité. Mais cette opposition entre fantasme et *Realität* – notez ce mot de *Realität* – ne fait que manifester ce qu'ils ont de commun, puisque le courant sensuel n'arrive à émerger qu'à la condition d'éviter le tendre dans la réalité : il ne peut pas tendre vers le tendre. A cet égard, la condition qui s'exerce sur le fantasme est la même que celle qui s'exerce sur la réalité. La prohibition est exactement la même dans les deux cas.

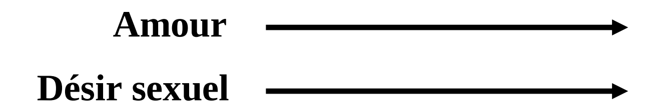
Il faut suivre ce mythe freudien pour voir ce qu'il contient, ce qu'il comporte. Qu'est-ce qu'il comporte dans cette enfance primordiale ? Il comporte l'existence du courant tendre qui est celui de l'amour, de l'amour céleste. Le deuxième courant, qui est celui du désir sexuel, est différent du premier courant, mais converge cependant avec lui.

Premier temps



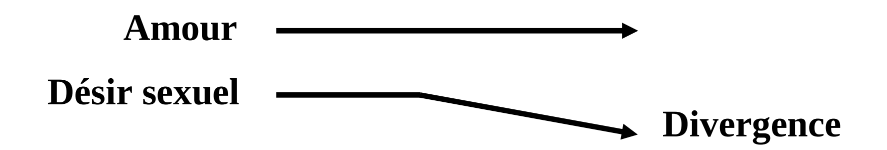
Ce qui fait donc la force même du choix d'objet primaire, c'est que sur cet objet primaire convergent le courant tendre et le courant sensuel. Ensuite, nous avons une période de latence qui ne laisse voir que l'amour, certes érotisé, mais qui pourtant met proprement entre parenthèses le désir sexuel.

Deuxième temps



Et puis nous avons le troisième temps qui est celui que Freud va découvrir comme étant notre sort à tous. Ce troisième temps de la puberté comporte que cette fois-ci nous n'assistons plus à une convergence du désir sexuel avec l'amour, mais bien à un mouvement de divergence. Se maintient le courant de l'amour, même s'il va vers d'autres objets que les objets de la famille, mais il y a cependant divergence. C'est moi qui introduit ce terme de divergence, mais il rend pourtant bien compte de cette nécessité d'éviter l'objet pour lequel il pourrait y avoir de la tendresse dans le désir sexuel.

Troisième temps



Nous voyons donc émerger, du texte même de Freud, ces catégories logiques de convergence et de divergence entre l'amour et le désir sexuel. De telle sorte que le choix d'objet a désormais une condition négative. Freud dit ceci : *« Une limitation s'impose au choix d'objet : il faut que l'objet n'inspire pas de tendresse. »* On pourrait appeler cela la condition du non-amour. Ca montre que c'est vraiment en ce point que l'on peut inscrire ce que Freud appelle la *Liebesbedingung*. La condition d'amour ici, c'est précisément une condition de non-amour pour permettre la jouissance sexuelle de l'objet. Et c'est en quoi cette condition se disjoint, puisque la condition de jouissance sexuelle impose

un statut négatif de l'amour. Apparaissent donc, dans la vie amoureuse, ces objets qui sont à éviter ou qu'il y a lieu d'éviter de rencontrer au lit. Là, nous sommes déjà dans une zone où, s'il y a choix d'objet, c'est un choix qui ne s'exerce que sous un interdit, que sous une condition d'évitement.

Mais quels sont ces objets ? Freud le formule de façon tout à fait précise. Ce sont les objets qui rappellent les objets incestueux : *« Les seuls objets que recherche le courant sexuel resté actif, sont les objets ne rappelant pas les personnes incestueuses qui lui sont interdites. »* L'amour se porte sur les personnes qui rappellent les objets incestueux. Et Freud décrit ainsi l'évitement par le sujet de ces objets interdits : *«Lorsque émane d'une certaine personne une impression qui pourrait conduire à une haute évaluation psychique, elle ne débouche pas dans une excitation de la sexualité, mais dans une tendresse sans effets érotiques. »* Nous avons là, d'une façon très claire, la formulation d'un dédoublement, d'une divergence. Et on ne peut pas mieux la dire, la ramasser, que par cette formulation fulgurante de Freud : *« Là où ils aiment, ils ne désirent pas, et là où ils désirent, ils ne peuvent aimer. »* On peut dire que c'est là vraiment qu'est donné la formule du clivage de l'amour, et qui indique à quel point on ne saurait se suffire d'un seul terme. De quelque façon qu'on le construise, c'est bien en termes binaires qu'il faut parler de l'amour.

A cet égard, en même temps que se distinguent l'amour et le désir sexuel, on voit entrer en jeu un second terme employé par Freud après celui de surestimation, à savoir le terme de rabaissement : *die Bedingung des Erniedrigung.* On peut dire qu'en retour, on éclaire par là la première contribution, puisque, comme Freud lui-même le note, ce qu'il appelait *Dirnenhaftigkeit* est une certaine façon, une certaine modalité, de se rabaisser. Sauf qu'on est bien forcé de noter une variation dans le sens contraire. Quand Freud évoque cette haute évaluation psychique qui débouche dans une tendresse sans effets érotiques, il faut bien noter que ça comporte que l'objet qui a du prix quant à l'amour, n'en a précisément aucun quant à la jouissance. On ne peut faire exactement équivaloir la *Dirnenhaftigkeit* et ce rabaissement, puisque ça comporte, au contraire, que ce qui peut-être n'a pas de prix est sans prix. Ce qui est rabaissé quant à l'amour, c'est ce qui a le plus de prix quant à la jouissance.

Vous avez donc la notion de la valeur qui est elle-même ambiguë. Quand Freud parle de haute évaluation psychique, on peut poser la question de savoir si c'est une haute évaluation psychique quant à l'amour. C'est d'ailleurs sur quoi il sera intarissable : le respect qu'éprouve le mari pour son épouse, et qui, par là-même, le limite dans sa jouissance. Une haute évaluation psychique quant à l'amour ou quant à la jouissance ? Si vous lisez le texte de Freud, vous voyez que cette valeur reste tout à fait équivoque en tant que telle, et qu'il faut à chaque fois désambiguër l'expression, en saisissant dans quel registre elle s'exerce. A quoi s'ajoute qu'il y a objet interdit et objet permis, et qu'il s'agit, à chaque fois, de savoir s'il s'agit de la jouissance ou de l'amour.

Ce qui serait la normale freudienne, ce serait la convergence, c'est-à-dire une vie amoureuse où il n'y aurait pas d'objet à éviter. C'est là que Freud fait ce pas saisissant de marquer que, puisque ces facteurs sont universels – le premier choix d'objet, la période de latence, l'effet de l'interdit de l'inceste – les conséquences doivent en être universelles. Donc, en partant d'un cas clinique qui est extrêmement localisé, nous voyons d'un seul coup la généralisation de

ce qui pouvait apparaître ici comme un type particulier du rabaissement de la vie amoureuse. Mais au lieu de ce type particulier, ce que Freud nous découvre, c'est ce qui fait à son sens la norme de la vie amoureuse. C'est bien là l'idéal qu'il maintient de cette convergence de l'amour et du désir sexuel, et qui a permis aux analystes des pastorales à l'amour mûr. Si Freud a maintenu cet idéal, c'est pour pouvoir au contraire poser que c'est la divergence de l'amour et de la jouissance qui est la règle. S'il a maintenu l'idéal de la fusion et de la non-conflictualité, c'est pour pouvoir dire que la règle, la norme effective, c'est la divergence de l'amour et de la jouissance – ce qui veut dire que la sexualité dans l'espèce humaine est comme telle liée au rabaissement.

Vous savez par quel est le pas de Freud pour arriver à cette saisissante conception. Il commence d'abord par étendre le concept d'impuissance psychique à celui d'anesthésie psychique, ce qui veut dire que l'on peut fort bien accomplir l'acte sexuel sans pour autant en obtenir un gain de plaisir, *Lustgewinn.* Ce sont là les prodromes de l'objet *a* comme plus-de-jouir selon Lacan. Ce que Freud veut dire, c'est que le moins-de-jouir frappe de toute façon là où il y a amour. C'est dans la même ligne qu'il évoque la frigidité féminine : *« Il y a un nombre énorme de femmes frigides dont le comportement amoureux ne peut en fait être mieux décrit qu'en le comparant avec l'impuissance psychique plus bruyante de l'homme. »* Cette remarque sur l'extension de la frigidité féminine discrète et l'impuissance psychique bruyante de l'homme, c'est ce qui donnera chez Lacan la notation que l'impuissance est chez l'homme beaucoup plus mal supportée que chez la femme. Cette remarque provient exactement d'une lecture à la lettre de ce texte de Freud.

On voit comment Freud procède. Il part d'une impuissance parfaitement localisée et manifeste dans le phénomène, pour ensuite l'étendre à la vie amoureuse de l'espèce humaine dans les conditions de la civilisation. Il l'étend à la description de la vie amoureuse au foyer, en évoquant les composantes perverses qui demeurent, et il dit : *« L'homme ne parvient à une pleine jouissance sexuelle que lorsqu'il peut s'abandonner sans réserve à la satisfaction, ce qu'il n'ose pas faire par exemple avec son épouse pudique. De là provient son besoin d'un objet sexuel rabaissé, d'une femme moralement inférieure. »* Dans cette description peut-être datée, dans cette description du moins-de-jouir au foyer, dans cette antinomie de la jouissance et du respect, il déduit, sur le versant homme, l'exigence d'une femme rabaissée. Je voudrais détacher ce trait qu'il isole à ce propos. Une femme rabaissée, c'est une femme qui ne juge pas l'homme. Freud dit : *« Une femme qui ne le juge pas. »* C'est là une citation qui n'est pas simplement anecdotique. Si on la traduit dans les termes de la *Psychologie des masses* – qui sont déjà présents dans le texte sur le narcissisme – on peut dire qu'il s'agit là d'un objet venant à la place de l'Idéal du moi. C'est ce qui fait que le sujet suspend alors ses critiques. C'est là la façon freudienne pour traduire que le sujet amoureux perd le sens critique à l'égard de l'objet, et que, s'il a des critiques à faire, ce ne peut être qu'à son propre égard : l'objet tient la position maîtresse. Donc, si on relit rétrospectivement ce que Freud énonce sur la femme rabaissée, on voit qu'il s'agit d'une exigence pour pouvoir se livrer d'une façon complètement satisfaisante à la sexualité, l'exigence d'un objet qui ne viendrait pas à la place de l'Idéal du moi. Si Freud met en question la possibilité de réaliser la fusion de l'amour et du désir

sexuel, on peut dire qu'il maintient, par contre, l'idéal d'une satisfaction complète qui lui sert de repère pour donner ce trait de la *Liebesleben* de l'homme civilisé, à savoir que l'impuissance est pour tous. Cela veut dire que la condition du rabaissement de l'objet est la condition de la satisfaction sexuelle complète. On peut dire que ça s'articule avec la thèse selon laquelle il n'y a pas de sexualité sans composantes perverses.

C'est là ce qui dément en partie la fin du *Faust* de Goethe – je parle du second *Faust*. Vous savez que ça se termine par le chœur des pénitentes, avec la grande pécheresse, la Samaritaine, avec aussi des anges – des plus vieux et des plus jeunes – et des enfants bienheureux. Et tout ça monte, monte, monte… La Mater Gloriosa y apparaît, et le chœur mystique prononce ces hautes paroles : *« Tout ce qui est périssable n'est qu'un symbole. L'inaccessible devient ici un fait. L'indescriptible est ici réalisé.* Puis nous avons les deux derniers vers : *« L'éternel féminin nous attire vers le haut. »* Eh bien, la thèse freudienne c'est aussi que l'éternel féminin nous attire vers le haut. C'est là le courant de l'amour : vers le haut. Chez Goethe, cela se fait sous le patronage de la Mater Gloriosa, qui dit : *« Viens ! Elève-toi vers de plus hautes sphères ! »* Mais ce sur quoi Freud met l'accent, c'est sur la rançon de cette sublimation de la féminité, à savoir que cette rançon de la surestimation de la femme est, au contraire, son rabaissement. Et comme Goethe met l'accent sur le plus général, sur la plus générale des surestimations, Freud, lui, prend l'autre côté, c'est-à-dire le plus général des rabaissements. S'il attribue à la civilisation cette condition de rabaissement, c'est parce que ce qu'il appelle ici civilisation est ce par quoi l'idéal est entré dans la vie amoureuse. Ce qu'il développe, c'est que l'effet de l'idéalisation dans la vie amoureuse a pour rançon le rabaissement.

Reste le côté femme. Freud a l'idée que de ce côté-là, on ne rencontre pas les conditions de surestimation et de rabaissement de l'objet. Mais toute la construction de sa troisième étude, « Le tabou de la virginité », prendra au contraire son départ de la surestimation de l'objet masculin par la femme. Donc, entre 1912 et 1917, on peut dire que sur ce point tout à fait essentiel, Freud dit le contraire. Mais ici, en disant qu'il n'y a pas chez la femme de rabaissement de l'objet, il dégage une condition propre à la femme quant à son choix d'objet, à savoir *die Bedingung des Verbotenen*, la condition de l'interdit. Il pose cette condition comme assimilable au besoin mâle de rabaisser l'objet sexuel : *« Je pense que la condition de l'interdiction dans la vie amoureuse de la femme est assimilable au besoin, chez l'homme, de rabaisser l'objet sexuel. »* Et il l'explique ainsi : *« L'homme, lui, enfreint la plupart du temps cet interdit* [portant sur l'activité sexuelle] *sous la condition du rabaissement d'objet. La femme civilisée ne transgresse généralement pas l'interdit portant sur l'activité sexuelle pendant la période d'attente, et ainsi s'établit chez elle une liaison étroite entre interdit et sexualité. »* Ce que dit Freud, au fond, c'est que l'homme va au bordel avant de se marier, et pas la femme. Du coup, la condition de l'interdit se trouve en connexion avec la sexualité.

Il semble qu'on ait ici un *l'homme aura le rabaissement et la femme aura l'interdit*. Mais en fait, on s'aperçoit que l'interdit est une condition beaucoup plus générale de la vie amoureuse. C'est le développement saisissant que donne Freud, et où, cette fois-ci, c'est l'idée même de la possibilité effective de la satisfaction complète qui est mise en question. Ce qui se découvre, c'est l'in-

terdit comme condition de valeur de l'objet, et c'est ce qui conduit Freud à poser qu'il y a, si j'ose dire, quelque chose de pourri dans la sexualité, dans la pulsion sexuelle elle-même, et d'abord en ceci, que le choix d'objet n'est jamais que le choix d'un substitut, et que l'objet final que peut trouver la pulsion sexuelle ne sera jamais l'objet originel. Ici, Freud utilise sa référence œdipienne pour marquer précisément en quoi la satisfaction complète est utopique. C'est à partir de l'Œdipe qu'il construit une doctrine de la jouissance comme nécessairement insatisfaisante. C'et pourquoi il en déduit – c'est ce qu'il fait dans sa première contribution – que se constitue une série d'objets tous substitutifs et dont aucun ne pourra suffire à la satisfaction complète. Sur la base de cette référence œdipienne, on voit donc s'établir chez Freud une connexion entre satisfaction et insuffisance. La référence à la satisfaction complète n'est là que pour marquer, par contraste, le déficit à la jouissance que Freud déduit de l'Œdipe : ça ne sera jamais le bon objet. Si l'amour est toujours une répétition, c'est parce qu'il n'y a jamais, dans la jouissance, le bon objet.

Freud se réfère à la civilisation. Mais qu'appelle-t-il ici civilisation ? – sinon le règne du Nom-du-Père comme idéal qui nous tire vers le haut, et qui a pour conséquence de ne nous laisser jouir que d'objets rabaissés dans le clivage de l'objet originaire et du substitut. Vous savez que ce rabaissement n'est pas seulement notable dans la sexualité dite normale. Il y a, en effet, quelque chose que l'on pourrait appeler d'un terme qui n'est pas dans Freud et qui est la *Bildungerziehung,* qui veut dire : être capable d'être élevé, d'être cultivé. Cette condition du choix d'objet qui est que l'objet soit capable, tout en étant rabaissé, d'être élevé et cultivé, on la trouve présente dans la jolie histoire de Pygmalion. Mais elle n'en est pas moins pourtant un type particulier de choix d'objet dans l'homosexualité masculine, où, à l'occasion, le choix est fait d'un objet marqué en quelque côté par la *Befriedigung,* afin que le sujet puisse essayer de cultiver et d'élever cet objet. Mais il reste que dans ce registre les hommes et les femmes sont soumis à l'infernale condition d'amour dans sa spécificité comique.

Je n'ai pas encore réussi à vous parler de la troisième condition. Ce sera pour la prochaine fois.

V

LES DIVINS DETAILS
COURS DU 29 MARS 1989

Nous arrivons à la troisième contribution de Freud qui s'intitule « Le tabou et la virginité » dans la « Psychologie de la vie amoureuse », ce qui n'était pas notre plan, puisque j'avais espéré vous présenter les trois d'un seul coup. Mais enfin, avec cette troisième contribution, nous serons constamment aux côtés des deux premières et, puisque je pense tout de même enfin parvenir à tourner la page finale, nous aurons peut-être même le temps de vadrouiller un petit peu dans deux ouvrages qu'apparemment rien ne rapproche et qui sont la Bible et *Manon Lescaut.*

Nous sommes partis de la condition d'amour et nous en arrivons au tabou, au tabou d'une jouissance. C'est par le biais du folklore que Freud nous présente cette difficulté qui s'interpose dans l'accès à la jouissance sexuelle. Cette difficulté, il nous la présente comme le tabou de la virginité, mais ce n'est pas sans l'étendre jusqu'à la féminité elle-même. Parmi les vérités difficiles qu'il nous livre dans ce texte – difficiles à supporter et à accorder entre elles – il y a celle-ci que c'est la femme qui est tabou. Elle n'est pas simplement tabou parce qu'elle n'arrête pas de travailler, mais parce qu'elle présente, de façon manifeste pour l'homme, une difficulté à accéder à la féminité qui – telle que Freud nous la présente – n'est que l'envers de sa propre difficulté à supporter l'homme. S'il y a une vérité qui est la plus générale – *allgemeinest* – ue l'on peut tirer de ce traité freudien sur l'amour, c'est foncièrement que ceux qui entrent ici ont à laisser toute espérance : les femmes ne supportent pas les hommes. Le seul espoir qui dans Freud se dessine – et il faut croire que c'est une vérité à laquelle il tenait, puisqu'il la formule en 1917 dans ce texte, et qu'il y revient exactement dans les mêmes termes en 1931 – la seule chose, donc, qui pourrait donner de l'espoir, ce sont les seconds mariages. La Rochefoucauld dit qu' *« il y a de bons mariage mais point de délicieux »,* et la thèse de Freud est qu'il n'y a pas de bons mariages, quoique le second soit le meilleur.

On pourrait ramener Freud à être – ce qu'il ne prétend nullement – notre instituteur dans la vie amoureuse et délivrant ce conseil : *Mesdames, mariez-vous une seconde fois ! Messieurs, épousez les veuves et les divorcées !* Après tout, le tabou de la virginité est là pour dire, d'une façon haute en couleurs et qui est anthropologique, qu'il y a quelques périls à essuyer les plâtres. En tout cas, Freud en vient à formuler qu'il y a un tabou général de la femme. Il ne recule pas à le dire, même s'il nous indique que c'est quand même un peu fort. Voici son énoncé : *« On pourrait presque dire que la femme dans son entier est tabou. »* Cet énoncé général d'existence, à savoir qu'il y a un tabou général de la femme, et qui est un jalon sur le chemin du *« Il n'y a pas de rapport sexuel »*, Freud nous en donne le fondement comme gentiment attribué aux primitifs. N'oublions pas l'usage qu'il fait du terme d'archaïque quand il s'agit de ce que peuvent penser et éprouver les primitifs, usage que nous avons

répudié mais qui indique sous sa plume qu'il faut rapprocher cette référence aux peuples primitifs de la fonction qu'il fait jouer dans l'analyse à l'archaïque, ce qui veut dire précisément, si je peux donner cette nouvelle forme à un slogan qui a eu son heure de gloire, que *nous sommes tous des primitifs*. C'est cela que l'archaïque veut dire. Freud habille sous couleur du primitif ce qu'il nous apporte, pour gagner nos bonnes grâces, pour faire penser que nous ne sommes pas concernés de la même façon par ce dont il s'agit. Cette mise à distance est faite pour ramener au plus intime le soi-disant primitif. C'est là un des noms freudiens de l'extime dont Freud déguise le fondement du tabou en l'éloignant de nous. Mais il n'en formule pas moins expressément une vérité qui peut paraître être de La Palice mais qui ne l'est nullement, à savoir que la femme *« est autre que l'homme »*, c'est-à-dire qu'à ce pauvre primitif, elle apparaît incompréhensibl6e, pleine de secrets, étrangère et ennemie. Voilà les significations dont Freud entoure cet *autre que l'homme*, c'est-à-dire des significations qui, en fait, apprivoisent et voilent l'altérité dont il s'agit.

L'altérité radicale que Freud a bien en tête, elle concerne la femme. Vous avez lu ces contributions et vous saisissez le ridicule qu'il y aurait à vouloir à ce propos raisonner comme ce monsieur de La Palice qui s'appelait Platon, c'est-à-dire raisonner comme il faisait raisonner Socrate sur les essences, pour enfin conclure que ce que comporte autre que l'homme, c'est que l'homme est autre que la femme. Le dit freudien selon lequel la femme est autre que l'homme, n'est nullement susceptible d'un renversement, n'atteste pas du tout un dit symétrique et inversé. Si on s'imaginait pouvoir jouer là-dessus, comme Lautréamont a joué sur les aphorismes de La Rochefoucauld, on tomberait, pour le coup, du sublime au ridicule. Il n'est nullement dans la conception de Freud, au moment même où il évoque l'hostilité foncière de la femme à l'égard de l'homme, de formuler un tabou général de l'homme. Si l'on peut opposer l'homme et la femme, c'est au contraire bien plutôt en les opposant comme le Même à l'Autre. Il ne s'agit pas que l'homme à son tour soit autre que la femme, mais au contraire que l'homme *est* le Même, tandis que la femme *est* Autre. C'est en cela que Lacan tire la leçon de ce paragraphe de Freud, quand il dit que la femme est Autre avec un grand A, c'est-à-dire l'Autre comme tel – ce qui se dit, en grec, *hétéros*, terme où l'Eros se fait entendre. Lacan le rappelle explicitement : la majuscule que nous mettons à l'Autre indique que ce mot n'a pas à servir d'adjectif, ce qui introduirait à ce que l'on cherche de quoi la femme est l'autre. L'Autre majuscule, c'est l'Autre radical, c'est-à-dire le non-semblable. Il faut là-dessus aller jusqu'à obéir à la logique que cela comporte, à savoir que l'Autre comme tel veut dire que la femme n'est pas même semblable à elle-même.

Toute la contribution que Lacan apporte sur la question de la sexualité féminine dans le texte qui porte ce titre dans ses *Ecrits*, a pour pivot que la femme est non semblable, y compris à elle-même. Ce n'est là paradoxe que pour ceux qui ont raisonné sur l'essence. Après tout, on trouve peut-être ici, en court-circuit, ce qui permet de désigner le sujet hystérique à partir du mathème qui écrit le manque de signifiant, *$*, c'est-à-dire le manque d'identité à soi. S barré, c'est ce qui s'écrit à la place d'une égalité où S pourrait être dit égal à S. Ces termes de *non-semblable*, de *pas même semblable à elle-même*, ils sont peut-être aussi de nature à éclairer pourquoi les femmes ont depuis belle luret-

te la réputation de passer du temps devant leur miroir. Au point que c'est un *topos* de la peinture, du temps où elle avait des lettres, que de figurer la femme au miroir. Cette passion du miroir chez la femme ne dit d'ailleurs pas si c'est pour tenter de s'y reconnaître ou pour s'assurer d'être Autre qu'elle n'est. On peut bien sûr compliquer l'alternative, la faire passer à un degré supérieur, en faisant l'hypothèse qu'elle ne se reconnaît qu'à la condition de s'assurer d'être Autre. J'aurais pu ici vous apporter l'éloge et les considérations baudelairiennes sur le maquillage, mais je garde Baudelaire pour un peu plus tard.

Absolutiser l'Autre, c'est déjà assez pour introduire la fonction du masque, la fonction du voile derrière lequel il n'y a rien. S'il y a une érotique de Lacan – il y en a certainement une mais il ne nous en a pas fait la confidence – c'est celle d'avoir expressément signalé la valeur érotique du masque, derrière quoi il n'y a rien, pour ce qu'il appelle *« l'homme sans ambages ».*C'est même là l'unique conseil de son érotique. Il est plus compliqué que le conseil freudien : *Divorcez du premier, vous vous en trouverez bien !* Le conseil de Lacan, c'est celui-ci : Faites porter à la dame *« un mignon postiche sous un travesti de bal, et vous, ou plutôt elle, nous en direz des nouvelles...* » C'est là l'initiative de l'homme sans ambages, puisqu'il s'agit d'un postiche placé au bon endroit pour évoquer par sa présence l'absence du pénis. C'est là le secret du masque en tant que derrière il n'y a rien. C'est la thèse admise : dans le masque et la mascarade, l'absence de pénis précipite dans un donner-à-voir d'autant plus généreux qu'il voile et évoque à la fois ce qui ne peut se voir, et qu'il vient à la place, selon la logique universelle que Freud impute à l'enfant, où le pénis était attendu.

L'expression d'homme sans ambages peut retenir. C'est une façon pensée de dire que c'est l'homme véritable, l'homme digne de ce nom. L'ambage, précisément, c'est le détour. Il faut dire qu'on a abandonné depuis longtemps l'usage de ce terme au singulier. On le trouve encore dans Saint-Simon, mais le mot lui-même, sa signification, appelle le pluriel. C'est que de détour, on n'en fait pas qu'un seul. On finit même par s'y perdre. L'homme sans ambages, ce serait l'homme qui ne ferait pas de détours, l'homme qui s'y retrouverait dans l'affaire sexuelle, et peut-être même, l'homme pour qui il n'y a pas le tabou de la femme. L'ambage, c'est *adhérer*, c'est *autour*, puis c'est *se mouvoir, pousser.* Ca évoque un tourner-autour, au point que l'on peut parler des ambages de la pulsion, si on se souvient de son modèle circulaire. Par là-même, les ambages signalent un embarras. On fait des ambages quand on est embarrassé, alors que l'homme sans ambages serait celui qui dans l'affaire du sexe n'est pas embarrassé, d'autant qu'il y a, derrière le *am* du latin, l'*amphi* grec, qui veut dire *des deux côtés* – ce qui a fini par donner *autour.* C'est hautement significatif, puisqu'il s'agit de l'affaire des sexes. L'homme sans ambages, c'est celui qui est bien du côté où il est. Il est assez curieux, après tout, que l'homme qui est bien où il est, soit qualifié par Lacan d'une sorte de droit-au-but, d'autant que la première valeur, aujourd'hui, de ce terme d'ambages, relève quand même d'une valeur sémantique qui le fait très parent du terme de circonvolutions. Si vous ouvrez le dictionnaire, on vous donne, comme sens d'ambages, le circuit de paroles. Texto ! C'est dans le Littré. Le circuit de paroles… A cet égard, il faut bien dire que le graphe du désir de Lacan pourrait bien être qualifié d'ambages, puisqu'il figure précisément le chemin embarras-

sé que le désir suit chez le sujet pris dans la parole. Le graphe du désir, ce sont les ambages du désir.

Dans « Le tabou de la virginité », ou plutôt dans ce qu'il y a derrière, on saisit la dialectique de cet homme sans ambages. Ce n'est pas tant qu'il serait direct, mais qu'il ne serait pas embarrassé par la castration. Il ne serait pas forcé à des détours et à des circonvolutions par la castration. C'est celui qui saurait viser dans l'objet son manque-à-avoir, qui saurait viser ce qu'il s'agit d'avoir dans cette dialectique, à savoir l'organe. L'homme sans ambages est celui qui saurait faire couple avec la femme comme Autre. Mais il faut pourtant avouer que l'homme sans ambages selon Lacan, c'est plutôt un compliqué. Il s'agit, après tout, d'un certain subterfuge. Le subterfuge est une des valeurs possibles du terme d'ambages. En latin, *ambagès* peut, à l'occasion, vouloir dire *subterfuge.* Lacan nous présente tout de même l'homme sans ambages par le biais d'un subterfuge qui excite son désir : obtenir de sa dame qu'elle s'habille en homme et qu'elle porte un postiche phallique. Sans doute sommes-nous rassurés, puisqu'il s'agit d'un travesti de bal, et parce que c'est le sujet lui-même qui incite à cette mascarade, qui, s'il n'en était pas l'initiateur, pourrait très bien conduire à la fameuse rencontre du bal de l'opéra : *Horreur ! Ce n'était pas elle et ce n'était pas lui non plus.*

Ce qui est là évoqué, c'est l'invention d'un pseudo Même : lui faire faire l'homme, tout en sachant qu'elle est une femme qui le fait pour lui. Ca laisse penser que l'homme sans ambages n'exclut pas forcément le trait de perversion, et que ce petit apologue de la femme en travesti de bal est fait pour détacher ce qu'on pourrait appeler la condition d'amour de l'homme sans ambages, à savoir que son objet parade comme châtré, se fasse voir comme portant les signes qui accusent son altérité. Ca suppose l'efficace du mignon postiche et que l'on sache qu'il s'agit d'une femme. A cet égard, c'est le contraire de la perversion du transvestisme qui exige, elle, que l'avoir soit là, soit là sous le voile du *il n'y a pas*. Pour le travesti, c'est l'objet qu'il porte qui est sans doute travesti mais qui n'est pas un postiche de bal. Evidemment, ça n'empêche pas qu'on puisse l'amener au bal, mais c'est pourtant exactement le contraire, puisque le *il y a* est sous un voile qui se dénonce lui-même. C'est montrer, sous les espèces de la perversion, la seule norme qui se présente à nous à partir de Freud et de Lacan, à savoir celle du mâle, c'est-à-dire le témoignage que le sujet a bien franchi le tabou de la virginité.

On peut dire que la troisième contribution est celle qui révèle le secret des conditions d'amour. C'est bien le complexe de castration qui est amené par Freud dans cette troisième fois où il s'occupe de la psychologie de la vie amoureuse, et dont Lacan tire la leçon en montrant que les appâts féminins tiennent foncièrement à un *n'a pas*, ce qui nous introduit déjà à une dialectique de l'être et de l'avoir dans la vie amoureuse. La condition d'amour, c'est un *n'a pas* qui fait être, qui fait être désirable, ce que Lacan traduit en disant que c'est précisément l'absence du pénis qui fait la femme phallus. A cet égard, c'est à l'opposé du fantasme dit de la femme phallique. On voit bien pourquoi ce trait de perversion que je m'amusais à formuler, est bien le trait de la perversion normale, puisqu'il est là pour souligner le *n'a pas*. Il s'agit là d'un postiche qui n'est pas du tout fait pour faire oublier la castration de l'objet. Il est vrai que, à une certaine époque, on jouait beaucoup au bal masqué chez les

psychanalystes. Peut-être que ce travesti de bal n'est pas un apologue inventé, bien que l'on ne puisse pas là percer le voile que Lacan, à la différence de Freud, laisse sur l'intime dans toute son œuvre. Mais enfin, il est possible qu'il s'agisse là d'un souvenir.

Ici, ce postiche paradoxal est celui qui soutient et qui n'a de fonction que celle d'indexer la castration de l'objet, la castration d'avoir. Vous avez senti, aux ambages que je prends avec ce terme de perversion, que nous sommes là sur une frontière. Entre le postiche qui fait oublier la castration et le postiche qui la rappelle, nous sommes sur une frontière, qui d'ailleurs amène Lacan à formuler que la perversion ne fait qu'accentuer ce qu'est la structure du désir chez l'homme. Nous en avons ici le témoignage. De là, on peut dire que la condition d'amour est un artifice pour situer la femme en référence au phallus et pour la soumettre à des conditions d'identité constantes de l'objet féminin. On voit que ça oblige en effet à de l'invention, à ces inventions qui nous font sourire quand nous les énumérons. Ces conditions d'amour sont autant de façons et *d'effaçons* – mot crée par Lacan pour conjoindre la façon et l'effacement – d'appareiller l'altérité de la femme pour l'apprivoiser et la régulariser sans la faire disparaître. C'est toute la question. Quand on demande aux amoureux de régulariser leur situation, la question se pose de savoir s'ils ne peuvent préserver leur lien qu'à la condition que ce ne soit pas régulier.

De là, nous pouvons faire un petit retour sur la condition du tiers qui est celle par laquelle Freud commence. Cette condition voulant que la femme soit la femme d'un autre, n'est-ce pas une façon d'aborder la femme comme Autre, en la faisant Autre par le phallus comme symbole, c'est-à-dire en instituant l'Autre qui aurait droit sur elle. C'est une façon de maintenir l'altérité foncière de la femme, tout en la régularisant par le fait de lui donner la signification d'être la femme d'un autre. Cette signification tempère l'altérité en la dégradant en simple légitimité du bien. L'écrasement de l'altérité est d'ailleurs ce qui menace le mariage moderne contemporain, celui où on fait vraiment comme s'il n'y avait que des semblables dans cette dimension. On en fait même une revendication. Il faut bien dire qu'il y a toute une dimension du féminisme que l'on peut isoler comme un mouvement de rancœur tenant à la revendication du Même. C'est l'émergence de l'affirmation de ce mouvement que Lacan avait choisi pour faire son Séminaire *Encore*, c'est-à-dire pour rappeler et fonder la femme comme Autre et proposer autre chose que ce féminisme pour soutenir ce qui n'est pas une identité. La condition de la femme légère n'est-elle pas, elle aussi, une formulation rude, grossière, de cette altérité radicale sous les espèces de l'infidélité ? L'altérité est là interprétée comme la femme qu'on ne possède pas, qu'on ne peut ramener au Même, et cela accompagné du tourment signalant l'impossible qu'il y a à posséder une altérité définie précisément par ceci, qu'elle ne se laisse pas posséder et, à l'occasion, qu'elle possède le sujet quand elle le trompe.

Nous pouvons maintenant faire un petit détour par *Manon Lescaut.* C'est un recours qui s'impose d'abord parce que j'ai eu envie de relire cet ouvrage - je ne m'en suis pas privé – et ensuite parce que cette histoire de l'abbé Prévost a son mystère. C'est l'époque bénie où les abbés ne mettaient pas seulement leur libido à se faire virer de la direction des revues. Il faut dire que la Compagnie de Jésus n'a pas de chance avec les directeurs de la revue *Etudes.* Depuis

que je lis le journal *Le Monde*, je vois qu'on vide le directeur de cette revue tous les sept ans. Mais avec *Manon Lescaut*, les péchés de l'abbé Prévost sont d'un tout autre ordre, même s'il n'est pas sûr que cet ouvrage soit biographique. Mais disons qu'il emprunte beaucoup à la biographie de l'abbé Prévost, à ses quelques séjours en prison qui lui ont été pardonnés et qui l'ont fait s'élever ensuite dans la hiérarchie ecclésiastique sans l'ombre d'une difficulté.

Dans cette histoire intitulée *L'Histoire du chevalier Des Grieux et de Manon Lescaut*, la splendeur de l'objet c'est vraiment Manon Lescaut, puisqu'on ne désigne plus ce roman que par son nom, qui a ainsi effacé celui du chevalier Des Grieux qui est pourtant celui qui narre l'histoire. Ce que pense Manon Lescaut, on ne le saura jamais. Nous sommes comme le chevalier, nous n'avons que sa perspective à lui. Il s'agit pourtant d'une psychologie de la vie amoureuse qui a retenu. On peut dire que la limpidité extrême de l'écriture contribue justement au mystère épais de cette histoire. J'évoque la limpidité et la transparence de cette écriture, puisque c'est écrit d'une façon parfaitement élégante et dans le standard du siècle : on n'accroche sur rien. Pour ce qui est des corrections de style, j'ai regardé les notes. Dans la première édition de 1731, l'abbé Prévost écrit : « *Chère reine de mon cœur* », ce qui devient, vingt ans après : « *Idole de mon cœur* ». Vous voyez qu'on va là d'un cliché à l'autre, les mérites de cette écriture ne sont pas d'une originalité stupéfiante. Tout est écrit dans le style de ces milliers de petits romans qui poussent comme ça et qu'on oublie. Il a d'ailleurs fallu, pour allécher le lecteur, que l'on mette sur la quatrième de couverture un petit passage qui ait l'air croustillant : « *Nous étions si peu réservés dans nos caresses, que nous n'avions pas la patience d'attendre que nous fussions seuls. Je remarquais que nos postillons étaient surpris de voir deux enfants de notre âge qui paraissaient s'aimer jusqu'à la fureur. Nous fraudâmes les lois de l'Eglise et nous nous trouvâmes époux sans y voir fait réflexion.* » Ce passage est ce qu'il y a de plus croustillant dans ce roman.

On peut donc dire qu'il n'y a pas du tout de divins détails dans *Manon Lescaut*. Il faut vraiment aller à la pêche pour en trouver. Manon Lescaut n'est pas du tout une figure individualisée, on nous la décrit simplement comme tout ce qu'il y a de plus charmant. Chacun peut se faire son idée mais elle n'est pas plus individualisée que les héroïnes de Sade qui, elles aussi, sauf les détails des parties de leur corps, sont tout ce qu'on peut faire de plus charmant. Par exemple, on ne sait pas du tout si Manon Lescaut est blonde ou brune. De par la perspective selon laquelle c'est écrit, on n'a pas le temps de nous le dire. Mais dans ce roman élégant, dont on peut dire qu'il est tout le temps marqué d'une certaine fadeur, il y a pourtant un mystère qui l'a fait échapper à l'oubli, un mystère alors qu'il y a tous les éléments d'une histoire d'amour à l'eau de rose et que cet ouvrage aurait pu être par son écriture apparenté à *Paul et Virginie*. Ca pourrait être du Bernardin de Saint-Pierre. Manon et Des Grieux sont des personnages à l'eau de rose continuellement rongés par une atroce tromperie, dont on peut dire que presque aucune raison convaincante n'en est avancée dans le roman.

Au fond, qu'est-ce que nous avons ? Ils sont faits pour s'aimer. Il a dix-sept ans, elle en a seize, il la voit, il l'aime dès le premier regard, et elle aussi. Ca pourrait s'arrêter à peu près là. Vous avez le coup de foudre de Des Grieux

pour Manon, et il n'y a vraiment pas grand-chose d'autre qui puisse nous intéresser d'un point de vue analytique. Il est avec un copain, il voit le coche d'Arras alors qu'il est à Amiens : *« Nous n'avions point d'autres desseins que de savoir de quelles personnes il était rempli. Il en sortit quelques femmes qui se retiraient aussitôt. Il n'en resta qu'une, fort jeune, qui s'arrêta seule dans la cour […] Elle était si charmante que, moi qui n'avait jamais pensé à la différence des sexes et à qui il n'était peut-être jamais arrivé de regarder une fille pendant une minute, moi dis-je, dont tout le monde admirait la sagesse et la retenue, je me trouvais enflammé tout d'un coup jusqu'au transport et à la folie.* » A ce moment-là, il s'avance vers elle et il apprend qu'elle est envoyée par ses parents pour être religieuse.

Qu'est-ce qui vient en travers de cette histoire ? Car c'est cela, finalement, le mystère : qu'est ce qui vient en travers ? Eh bien, c'est ce qui est baptisé la perfidie de Manon, en ceci qu'à répétition – l'histoire est faite de quatre ou cinq de ces répétitions – Manon dit un peut trop oui. Elle dit oui à un certain nombre de propositions malhonnêtes, quand elle ne les suscite pas elle-même. De façon toujours charmante, elle se débarrasse ensuite de son amant en le faisant enlever par des serviteurs du père de Des Grieux. Elle a un peu de tristesse dans les yeux, elle s'inquiète, et puis hop ! on emmène le gars. C'est là la première de ses perfidies, car il y en a d'autres, plus singulières et plus atroces les unes que les autres, la dernière étant qu'elle entreprend de tromper Des Grieux, en lui disant qu'elle va revenir, pour ensuite lui envoyer un petit mot l'informant qu'elle ne revient pas mais qu'elle lui envoie une remplaçante. Nous avons donc la perfidie de Manon, dont on peut dire qu'elle révolte le pauvre Des Grieux qui se voit réduit ainsi à l'état de dupe. Ce mot de dupe est dans le roman et c'est, comme vous le savez, un mot féminin, un mot qui n'existe qu'au féminin : la dupe. Dès qu'on est dupe, hop ! on est féminisé. On peut se dire dès le début que l'histoire va continuer sur sa lancée, à savoir que Des Grieux épousera Manon et qu'ils auront beaucoup d'enfant, ou bien qu'elle restera perfide et qu'il l'oubliera à jamais. Mais le problème, c'est que dès qu'il est auprès d'elle, tout ça s'évanouit : il la trouve absolument sincère et charmante, ne pensant qu'a lui, et lui disant, à propos de l'histoire de la remplaçante : « *Je croyais que ça te ferait plaisir, je ne te demande que la fidélité du cœur.* » On a à répétition le passage suivant : « *les caresses de Manon dissipèrent en un moment le chagrin et les méchancetés qu'elle avait pu faire.* »

Qu'est-ce qui a fasciné dans cette histoire ? C'est que l'on ne peut pas douter qu'elle aime Des Grieux et que pourtant elle le trahit sans arrêt. Quand elle lui dit son amour, il lui paraît impossible qu'elle puisse le trahir. C'est ce qu'il écrit : « *Il me paraissait impossible que Manon put me trahir.* » Il y a donc une étonnante ambiguïté dans ce roman, dont on peut dire que c'est d'un côté du Bernardin de Saint-Pierre, une histoire angélique dans la tradition de *La Princesse de Clèves*, et que d'un autre côté il y a tous les miasmes romantiques de l'amour pour la femme diabolique. Là encore, il faudrait prendre Baudelaire. Manon est aussi dans la symbolique de la diabolique.

Finalement, dans ce roman, on est floué. Il se passe toujours la même histoire, même si elle s'amplifie. Le style limpide empêche de voir par dessous. Cependant, dans le coup de foudre du début, on peut quand même déjà noter

qu'il y a un homme d'un âge avancé qui se promène dans le périmètre des rencontres de Manon, à savoir le conducteur du coche, celui qui est censé veiller sur elle et qu'elle appelle son vieil Argus. Alertés par Freud, nous relevons qu'il y a, au moment où Des Grieux rencontre l'objet de son amour pour la première fois, la présence de l'Autre homme qui veille sur elle, et qui fait que Des Grieux est déjà dans la position de la dérober. Il y a également le fait qu'elle est envoyée par ses parents pour devenir religieuse. Ce qui plane dans cette histoire, c'est que Manon est bien la promise de l'Autre. Une fois qu'on a cette clef, on s'aperçoit que cette instance-là, d'une façon discrète et à chaque fois sous des masques différents, ne cesse pas d'accompagner Manon.

C'est ensuite son frère, l'horrible monsieur Lescaut qui, lui, a bien l'intention d'être le maquereau de sa sœur et, à l'occasion, le maquereau du jeune Des Grieux, qui s'y refuse. Il y a donc encore ici la figure du propriétaire, jusqu'à ce que Manon lui soit enlevée par la Justice actionnée par les vieux barbons de cette histoire, à savoir le père de Des Grieux, un homme un peu libertin qu'elle a trompé, et un mystérieux Monsieur de G.M. Et à la fin terrible de l'histoire, au moment où Des Grieux s'exile avec Manon en Amérique qui est à l'époque un pays sauvage, et qu'il semble avoir payé le prix pour filer avec elle le parfait amour, surgit encore, sans explication, la figure tutélaire du gouverneur de la Nouvelle Orléans, qui décide de marier absolument Manon avec son neveu, et donc de l'arracher une nouvelle fois à Des Grieux – ce qui le force alors à partir dans le désert, etc.

D'une façon répétitive, et à la fin sous les espèces d'une véritable statue du Commandeur, on voit donc apparaître cette instance de séparation qui a l'air d'indiquer que Manon appartient foncièrement et successivement à d'autres. On peut aussi être sensible à une histoire qui, dans ce roman même, est un redoublement, à savoir que Manon commence par séduire Monsieur de G .M., le père, pour lui soutirer de l'argent, et pour ensuite, deuxième histoire, refaire la même chose avec le fils de ce dernier. Manon, là, incarne parfaitement la *Dirne*. Elle est bien celle qui se montre capable de séduire successivement, ou en même temps, le père et le fils.

Ce roman garde son mystère, au point que les interprétations s'opposent sur la question de savoir qui est Manon. Ange ou démon ? Est-ce que c'est du Bernardin de Saint-Pierre ou du Baudelaire ? Le cas Manon se dénoue avec la clef freudienne. Si singulier que cela puisse paraître, on peut en rendre compte en disant que Manon est ici la mère freudienne, c'est-à-dire l'instance qui rend compatible ce qui apparaît incompréhensible à la lecture du texte, à savoir que d'un côté Manon aime son Des Grieux comme une Juliette aime son Roméo, mais que, d'un autre côté, elle le trahit en même temps à répétition – ce qui n'empêche pas qu'au moment où elle le retrouve, elle le console aussitôt, l'aime autant qu'avant. Elle le lui dit, et il la croit. Ce qui est amené comme quelque chose d'insensé dans ce roman – le mot d'insensé y est – trouve en fait son équilibre si on songe que la mère freudienne possède elle-même la *Dirnenhaftigkeit.* Ce qui fait le charme de ce roman, c'est en effet cette oscillation où se trouve Des Grieux, le narrateur masculin, entre le charme de la présence de Manon qui efface tout et le chagrin que provoque son infidélité. C'est ce qui fait que le narrateur puisse unir dans la même phrase les qualificatifs de sincère et de volage attribués à Manon.

A cet égard, Des Grieux est obligé de formuler que tout ça lui apparaît dépourvu de sens. Il est devant Manon comme devant une figure dépourvue de sens et qui, en plus, est de bonne foi. Elle l'a encore trompé, elle lui a été de nouveau infidèle, et, après avoir passé la nuit avec Monsieur de G.M., le fils, elle se tait. *« Puis Manon rompit enfin le silence : il faut bien que je sois coupable, puisque j'ai pu vous causer tant de douleur et d'émotion. Mais que le ciel me punisse si j'ai cru l'être ou si j'ai eu la pensée de le devenir. »* A ce moment, Des Grieux formule : *« Ce discours me parut si dépourvu de sens et de bonne foi, que je ne pus me défendre d'un vif mouvement de colère. Tu es une coquine et une perfide… »* Il est clair que ce qui a fasciné dans la figure de Manon, c'est, sans qu'il en soit donné de raison, le modèle d'une femme aimante qui pourtant ne peut pas être toute à Des Grieux. Quand on lit, on n'y voit que du feu, mais la clef freudienne nous donne quand même une petite indication au moment où le père de Des Grieux fait à son fils des reproches de suivre cette gourgandine. Le fils lui dit : *« Hélas, souvenez-vous de ma mère, vous l'aimiez si tendrement. Auriez-vous souffert qu'on l'eut arrachée de vos bras ? Vous l'auriez défendue jusqu'à la mort. »* Et le père répond : *« Ne me parles pas davantage de ta mère […] ce souvenir échauffe mon irritation. »* C'est là, je crois, la seule référence, la seule allusion à la mère.

Il y a encore un autre trait qui est remarquable. A la fin du roman, lorsque la pauvre Manon meurt, on nous indique que le narrateur apprend la mort de son père. C'est dans les trois dernières lignes. Il y a donc cette figure qui pèse sur tout le roman, celle d'un père respecté par son fils, qui vient régulièrement lui demander des comptes sur sa passion coupable, et qui disparaît peu de temps après la mort de Manon.

Qu'est-ce qu'elle veut, Manon ? Des Grieux ne le sait pas bien. Il se demande, à un moment, pourquoi elle court ainsi après les hommes fortunés. Ce qu'elle dit, elle, c'est très clair : *« Je cours après eux pour toi. Je travaille pour rendre mon chevalier riche et heureux. »* Comme une gourgandine qui cherche un maquereau, en quelque sorte. L'équivoque de cette figure, c'est qu'elle se présente comme pute pour être mère, c'est-à-dire pour pouvoir fournir celui qui dans tout ce roman se présente comme un fils. Ce qui est décisif, c'est que Des Grieux nous narre l'histoire d'un fils. Il s'interroge, le pauvre, et il ne comprend pas ce qui attire Manon ailleurs. Il dit : *« Elle appréhende la faim. Dieu d'amour, quelle grossièreté de sentiment ! »* Mais en fait, c'est beaucoup plus précis. Manon, elle cherche l'avoir, elle est à la recherche de l'avoir, et Des Grieux comme fils est foncièrement celui qui n'a pas. Ce qui apparaît, même si c'est presque invisible et à fleur de ce roman, c'est qu'il y a entre eux comme un rapport du double narcissique. Ils sont tous les deux dans la même situation de n'avoir pas, d'où l'attirance rémanente de Manon pour les hommes qui ont. D'ailleurs, à un moment – c'est mentionné en passant mais ça a toutes les raisons de nous retenir – Des Grieux dit ceci : *« Elle ne pouvait supporter le nom de pauvreté. »* Ce que rejette Manon Lescaut tout au long de ce roman, c'est le signifiant de la femme pauvre.

Il y a donc ce fait qu'elle ne peut supporter le nom de pauvreté. Il y a une seule occurrence où cela nous est présenté d'une façon vivante, toujours selon l'interprétation de Des Grieux. Elle l'a une fois de plus trompé, et il lui dit : *« Tu m'aimes donc extrêmement ? Mille fois plus que je ne puis dire, reprit-*

elle. Tu ne me quitteras donc plus jamais ? Non, jamais, répliqua-t-elle, et elle me confirma cette assurance par tant de caresses et de serments qu'il me parut, en effet, qu'elle ne put jamais les oublier. J'ai toujours été persuadé qu'elle était sincère. Quelle raison aurait-elle eue de se contrefaire jusqu'à ce point ? Mais elle était encore plus volage, ou plutôt elle n'était plus rien et elle ne se reconnaissait pas elle-même lorsque, ayant devant les yeux des femmes qui vivaient dans l'abondance, elle se trouvait dans la pauvreté et le besoin. » Voilà, dans cette histoire, ce qu'il y a de plus précis sur ce qui attire Manon ailleurs, à savoir la présence de l'Autre femme qui a. Manon Lescaut c'est cette figure de femme constituée sur le rejet du signifiant de la femme pauvre. Ce *dépourvu de sens et de bonne foi*, dans une écriture au degré zéro, sans marques personnelles et sans détails sur le personnage, est sans doute ce qui a fait ce roman être si propice à la projection imaginaire. Cette absence de détails fait précisément de ce roman un écran qui relève d'une proximité étonnante avec la matrice logique que nous avons déjà explorée. On n'arrive pas, au sens de l'optique, à accommoder sur le personnage de Manon Lescaut. Il y a comme une diplopie. Manon et Des Grieux apparaissent si semblable, si faits l'un pour l'autre, que ça rend d'autant plus troublante l'insistance de l'altérité et de la dérobade.

C'est là qu'on saisit en quoi la relation spéculaire fournit un couple imaginaire homologue à la relation symbolique mère-enfant. D'un côté, il y a la relation *a – a'* de Des Grieux et Manon, relation où ils sont complémentaires, où ils s'emboîtent. Dans cette histoire de coquins et de tromperies atroces, ils sont solidaires dans le manque-à-avoir. Mais en même temps, cette relation narcissique et spéculaire est homologue à une relation dans le symbolique où Manon apparaît toujours comme destinée à l'Autre en tant que celui qui a. Le prestige de ce roman vient du caractère indécidable de Manon qui trouve à se répartir dans cette oscillation de l'imaginaire et du symbolique. Ce qui les fait si charmants, ces deux coquins, c'est qu'ils jouent à tromper l'Autre. Tout le roman est fait de ça. C'est d'une immoralité si fraîche, si naïve et si parlante, parce qu'ils jouent à tromper l'Autre, à tromper celui qui a des droits et des moyens.

Tout se déroule dans le charme de la jolie histoire d'amour à l'eau de rose parce que le père ne sait pas. Le père aux yeux fermés, c'est bien ce dont le père mort est une figure. Si l'on faisait un traité du mariage, un traité érotique, un traité du père, un traité pour le père – comment être un bon père ? – eh bien, il faudrait dire – et c'est ce qui se dégage de *Manon Lescaut* comme de Freud et de Lacan – que le père doit savoir fermer les yeux, la question étant de savoir s'il doit fermer les deux ou un seul. Mais il est essentiel pour le désir, que le père ne puisse pas tout savoir, puisque lorsqu'il s'identifie au tout-savoir, les conséquences sont fâcheuses.

Ce qui se tire aussi bien de ce roman, c'est que c'est en tant que fils que l'homme aime la femme, c'est-à-dire en tant que celui qui n'a pas, en tant que celui qui n'a pas du tout ce qu'il faudrait pour la combler. C'est pourquoi elle cherche ailleurs. Manon incarne la question freudienne : *« Que veut une femme ? »* mais sous les espèces d'un *Que veut une femme d'autre que l'amour ?* Pourquoi reste-telle marquée par une envie qui est autre ? Il faudrait écrire l'histoire d'une Manon Lescaut couverte de cadeaux, mais nous savons déjà que d'être couverte de cadeaux ne l'empêcherait pas d'aimer un petit rien du

tout qui n'a pas. Cette version de *Manon Lescaut*, vous la trouverez chez Lacan, quand il évoque la femme comblée du riche protestant. Après l'avoir couverte de bijoux, il met, le soir, les bijoux dans son coffre. Eh bien, la femme comblée, elle finit par partir avec le facteur. Nous avons en Manon la présence littéraire de ce dédoublement interne de la figure féminine, qui se trouve, dans le rabaissement le plus général, sous la forme du dédoublement externe.

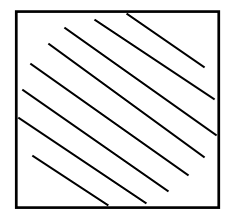
C'est une petite digression qui a été plus longue que je ne le pensais, et il faut maintenant que j'en revienne à la troisième contribution de Freud, celle qui met une figure que l'on peut dresser en face de Manon, à savoir la Judith biblique, et ce, avec Hebbel qui est la référence de Freud. Les trois contributions convergent en effet sur cette figure tout à fait distinguée qu'est la Judith de Hebbel. C'est elle qui a l'air d'orienter et de scander l'ensemble de ces trois contributions.

J'en viens donc à cette troisième contribution, et d'abord pour marquer quoi ? Que pour la femme aussi, l'objet substitutif est le père. Freud, dans cette troisième contribution, pratique un déchiffrage œdipien. Ce qui apparaît dominant, ce n'est plus le père comme Nom-du-Père, mais bien le père comme objet de désir, ce qui implique que la femme n'a pas accès au père de façon symétrique à celle de l'homme n'ayant pas accès à la mère. On peut dire que toute la trajectoire de Freud sur la sexualité féminine sera précisément de démentir cette symétrie, même si cet élément de symétrie reste présent dans cette troisième contribution qui a l'air de dire que le père est pour la fille comme la mère est pour le garçon. De la même façon que Freud formulera que la libido est mâle pour les deux sexes, il en viendra à formuler la mère comme objet primordial pour les deux sexes, et le père comme sujet d'une identification primordiale pour les deux sexes également. C'est comme si nous assistions ici à un interdit qui, au nom du père, porte sur le père comme désir.

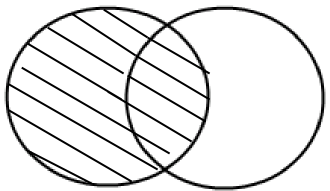
$$\frac{\mathbf{NP}}{\not{\mathbf{DP}}}$$

J'ai déjà dit que Freud nous donnait une introduction anthropologique, et qui commence par mettre en évidence, à l'aide des primitifs, la question de la valeur sexuelle et une antinomie de celle-ci. Premièrement, une haute estimation du caractère intact de la femme, une haute estimation de sa virginité. Deuxièmement, la défloration elle-même. Le premier rapport sexuel fait l'objet d'un interdit et le nouvel époux ne doit pas l'accomplir. Comment se concilient ces deux propositions ? Comment se concilient le fait que cette virginité soit si précieuse et le fait qu'elle ne doive pas être cueillie par l'époux ? Pourquoi l'accomplissement de l'acte sexuel doit-il être réservé à un autre, à un préposé ? Là encore, nous saisissons qu'il s'agit du lien de la valeur et de l'interdit. Comme si le statut premier du sexe, et spécialement de la femme, c'était l'interdit, et qu'un espace permis pourrait pourtant s'ouvrir, mais qui recroiserait tout de même l'interdit en un point, de telle sorte que le premier acte sexuel resterait quand même frappé par cet interdit.

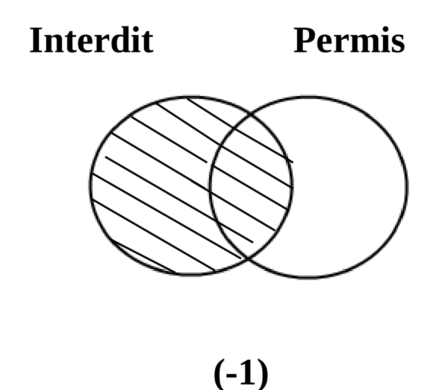
Statut premier de l’interdit





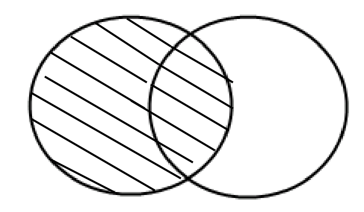


C’est comme si on assistait à un dédoublement de l’interdit et du permis. Au moment où devrait s’ouvrir la dimension de la sexualité légitime, une zone resterait tout de même marquée d’un *moin- un.*



(-1)

Cela veut dire : *le premier, il ne peut pas être pour toi.* Ici, le pas-tout de la femme prend la valeur d’une incomplétude



Pas-tout

Ce pas-tout, c'est un *moins le premier*. Et vous savez que ce *moins le premier*, Freud l'étend à l'occasion au premier mariage. Il faut que j'en rassure certains. Si Freud fait porter sa malédiction sur le premier mariage, c'est qu'il y est conduit par ce qui reste de l'influence du complexe de castration. Il nous ramène là, en court-circuit, sa justification. Il y a évidemment d'autres voies de sortie.

En 1927, dans son article sur le fétichisme, Freud nous présente un fétichisme chinois consistant à handicaper le pied féminin, à le rendre infirme, à redoubler donc la castration par une infirmité provoquée, pour ensuite vénérer ce pied. Freud nous dit que le chinois remercie ainsi la femme de s'être soumise à la castration. Le mot de mépris, donc, ne suffit pas, puisqu'il y a aussi cette voie que Freud indique de façon amusante, en passant, et qui va vers la surestimation de la femme et le rabaissement du chevalier devant cette dernière pour la remercier de s'être soumise à la castration. A cet égard, une fois que la femme est coordonnée au phallus, il y a la voie du mépris et du reproche, ou celle du remerciement pour avoir accepter de subir l'ordre du signifiant.

Il faut bien dire que dans la plainte féminine à l'endroit de l'homme, les reproches masculins tiennent une très grande place. On voit le malheureux surpris de l'effet de ses reproches : *Mais enfin, j'ai simplement dit que je n'aimais pas beaucoup ce steak*... Le reproche masculin vise la castration féminine au niveau de l'avoir, si anodin que soit ce reproche. C'est pourquoi il y a toujours quelque chose à reprocher aux femmes, il y a toujours essentiellement à leur reprocher de ne pas être des hommes. C'est là un point essentiel chez Freud, même quand lui-même n'a pas encore mis en valeur le lien de la castration et du jugement de valeur. L'état amoureux est foncièrement pour lui ce qui trouble la faculté du jugement : l'objet prend la place de l'Idéal du moi et les reproches se taisent. L'état amoureux d'un homme pour une femme, c'est quand il cesse de lui reprocher d'être une femme. Le sujet ne peut plus juger l'objet, il ne peut désormais que l'exalter. C'est ce qui apparaît dans l'histoire de Des Grieux et Manon. On voit Des Grieux avec ses reproches, ses reproches ô combien justifiés, perdre tout le sens des réalités dès qu'il est devant Manon, au point qu'il se demande qui il est pour pouvoir se permettre de juger Manon.

Il faudrait que je passe maintenant par les différents réseaux que Freud énonce sur l'hostilité féminine comme fondée sur le complexe de castration. Sans doute, note-t-il, que l'époux n'est qu'un substitut et que l'objet originaire

de la femme c'est le père, mais c'est doublé par une autre notation qui, elle, n'est pas directement œdipienne. Pour Freud, expliquer tout cela en termes œdipiens, c'est dire quoi ? C'est dire que la jouissance que la femme obtient de l'objet n'est pas la bonne. L'homme-substitut est comme tel incapable de la satisfaire, il y a un manque-à-jouir qui s'instaure dès lors que l'homme est mesuré au phallus. Freud en donne des exemples distrayants, comme celui de la défloration de la jeune fille par le phallus de bois en Inde, ou comme celui de la coutume romaine qui veut que la jeune épousée commence par s'assoir sur un phallus de pierre. Ca indique quoi ? Qu'on mesure l'homme-substitut au phallus et que le père n'a pas forcément le dernier mot.

Je passe sur l'exemple que je voulais vous amener – je le reprendrai ensuite – pour vous annoncer comment je compte aborder, après les vacances de Pâques, la contribution de Lacan, à savoir la jonction, justifiée à partir de Freud, du phallus et de la libido. C'est dire en quoi la libido, étant essentiellement une valeur, et une valeur mobile, est susceptible d'être écrite à partir du signifiant d'une valeur. L'orientation de Lacan sur ce point, c'est de nous montrer en quoi la libido est écrite à partir du signifiant d'une valeur, en quoi elle est écrite en caractères phalliques.

Eh bien, j'arrête là-dessus. Il y a, vous le savez, les vacances de Pâques, et je vous donne donc rendez-vous pour le 19 avril.

VI

LES DIVINS DETAILS
COURS DU 19 AVRIL 1989

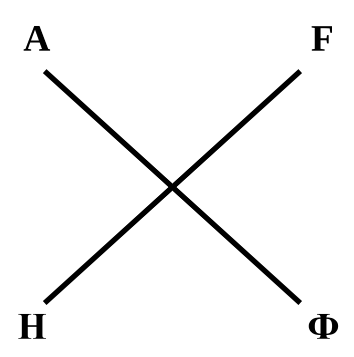
La dernière fois, nous en étions restés sur le seuil de la question de la Judith. La Judith est la figure qui se dresse – c'est le mot – au terme de ces trois contributions que Freud a consacrées à la vie amoureuse. C'est en effet sous l'égide de la Judith que s'inscrit l'introduction du complexe de castration dans la vie amoureuse ou dans la vie érotique. Il est manifeste que dans « Le tabou de la virginité », entre en jeu dans le couple un objet qui était jusqu'alors absent, un objet et sa fonction, un objet qui est un organe du corps et qui semble être l'apanage du mâle. Déjà, en disant *apanage*, j'évoque une dimension qui n'est pas seulement corporelle. J'emploie ce terme parce que la femme freudienne – c'est ce que nous montre l'histoire de la Judith dans la version qu'en retient Freud et qui n'est pas la version biblique mais celle du dramaturge Hebbel – ne reconnaît pas au mâle le droit légitime au phallus qui semble être son apanage. En tout cas, elle lui en conteste l'usage à son endroit, et d'une façon extrêmement poussée, sans ménagement. C'est ce que l'histoire de la Judith montre, en mettant en scène une décapitation qui vaut castration.

Ce seuil sur lequel nous sommes restés à propos de la Judith, allons-nous le franchir aujourd'hui ? Ce n'est pas sûr. Ce n'est pas qu'il faille prendre des précautions pour le franchir, car si j'avais eu ici à faire une sixième leçon avant Pâques, il est certain que j'aurais franchi ce seuil que j'avais déjà différé deux fois. Mais entretemps, durant ces supposées vacances, j'ai dû continuer de travailler et de m'adresser à d'autres auditoires, et j'ai déjà constaté par le passé que, si je faisais l'impasse sur les déplacements que j'opérais dans ces intervalles, je ne m'en sentais pas bien ici, et qu'il fallait que je consigne devant vous, d'une façon ou d'une autre, ce que je faisais ailleurs. Du coup, je vais insérer dans mon développement d'aujourd'hui, ce que j'ai pu dire en dehors d'ici, et qui s'insère évidemment dans la même ligne. Ensuite, nous reviendrons sur la Judith.

Cet objet que j'évoque, cet objet amené par Freud dans sa troisième contribution, il est en quelque sorte en tiers dans la vie amoureuse. Et il est également en débat, à savoir que le droit de l'homme à sa possession légitime se trouve être contesté par la femme. Le tiers, nous l'avons déjà rencontré dans la logique de la vie amoureuse sous les espèces du tiers lésé. C'est là vraiment la note de départ que donne Freud à son enquête. Vous vous souvenez de cette malfaçon de la vie amoureuse qu'il nous détaille : un certain type d'hommes exige, au titre de condition d'amour, que la femme qu'il peut choisir comme objets soit la possession légitime d'un autre homme qui, par là même, se trouve être trompé. Nous avons donc déjà rencontré le tiers sous les espèces de l'Autre. En l'occurrence, j'avais justifié que cet Autre soit l'Autre avec un grand A. L'Autre, en effet, n'est pas du tout le double du sujet, puisque ledit sujet n'a pas droit à cette femme, alors qu'il est essentiel que le tiers lésé y ait droit. Nous avons déjà rencontré cette interposition d'un élément tiers entre

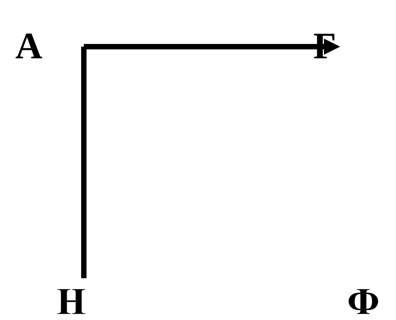
l'homme et la femme sous les espèces de l'Autre, et nous le rencontrons à nouveau aujourd'hui sous les espèces de l'organe contesté. Le dire organe contesté, c'est déjà justifier qu'on le symbolise, dans la mesure où le droit requiert, au-delà de ce qui serait de nature, le symbolique. Le droit est impensable sans le symbolique, et rien que cela justifie déjà que cet organe, nous puissions le qualifier de phallus et le distinguer de l'organe corporel pour lequel on peut conserver le terme de pénis.

Il y a donc deux fois le tiers, et c'est ce qui introduit une disposition quaternaire : l'homme, la femme, l'Autre et le phallus. Puis nous inscrivons, à titre de boussole, l'axe homme-femme et l'axe du tiers.

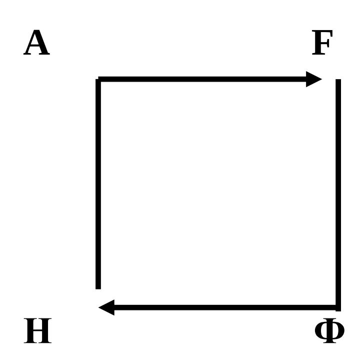


A suivre l'abord freudien de la première contribution, nous avons vu que ce qui est mis en évidence dans le type particulier du type de choix d'objet dont il est question, c'est que l'homme ne peut se rapporter à la femme que via l'Autre qui la possède de droit.

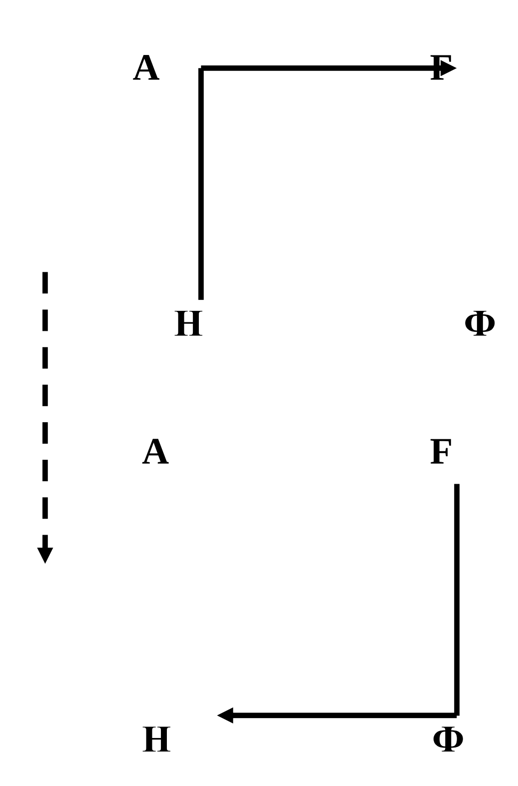
.



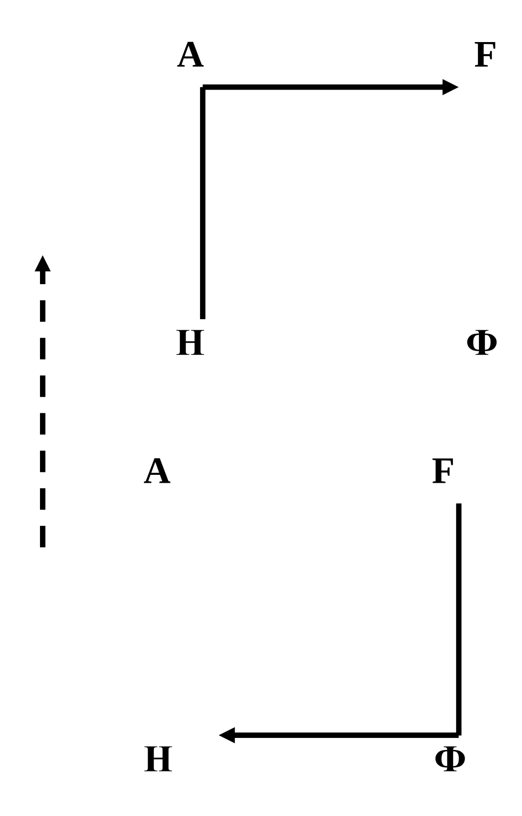
Quant à la troisième contribution consacrée au tabou de la virginité, elle prend les choses par le biais de la sexualité féminine, et elle tente, symétriquement par rapport à la première, de démontrer que la femme ne se rapporte à l'homme que via le phallus, et précisément dans la position de devoir lui en contester l'usage.



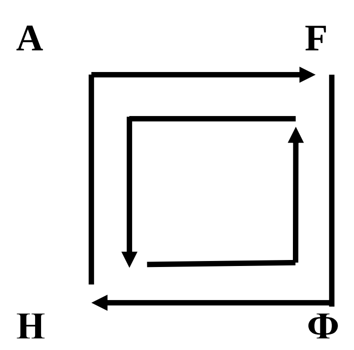
A partir de ces deux points de départ imposés, cette présentation restaure, dans sa simplicité valable, la démonstration symétrique de Freud. Il n'est pas moins vrai pour la femme que ce soit via l'Autre qu'elle se rapporte à l'homme, et il n'est pas moins vrai pour l'homme que ce soit via le phallus qu'il se rapporte à la femme. Je vous l'ai inscrit dans cet ordre, puisque c'est celui de la démonstration freudienne. Freud exemplifie ce mouvement d'abord par l'homme, puis par la femme :



Mais ça se complète par la démonstration, plus ou moins explicite, qu'il en va de même dans l'autre sens.



On peut concentrer cela dans un même schéma :



Qu’est-ce que l’un et l’autre rencontre dans l’Autre ? Selon Freud, ils rencontrent l’un et l’autre le rapport œdipien. A l’homme comme à la femme, obligation est faite de passer par le lieu de l’Autre pour se rapporter au partenaire – ce lieu de l’Autre où il y a comme inscrit, exactement comme préinscrit, programmé, le rapport œdipien : sur la femme tombe l’ombre de la mère, et, réciproquement, sur l’homme tombe l’ombre du père.

Disons que nous avons là un premier versant de l'exégèse freudienne de la vie amoureuse, à savoir son versant œdipien. Mais il y en a un second, et ce n'est pas moi qui le distingue mais Freud lui-même. Pour s'en apercevoir, il suffit de lire en continuité les trois contributions, les deux premières étant séparées par deux ans, et la dernière étant séparée de la seconde par trois ans. Du versant œdipien se disjoint donc, dans la découverte freudienne elle-même, le versant du complexe de castration où se découvre le phallus comme mesure de la vie amoureuse. Ce qui reste valable pour les deux versants – et c'est pour cela que je les ai reconstruis de façon exactement symétrique – c'est qu'ils convergent sur une même vérité, à savoir que dans la vie amoureuse ou érotique, les objets sont redoublés. Il est aussi vrai que l'objet-partenaire n'est pas le même sur le versant de l'Autre et sur le versant du phallus, mais qu'il subit un certain nombre de transformations, du fait justement de l'Autre ou du phallus. Ce rapport, loin d'être d'une complémentarité simple entre l'homme et la femme, doit intégrer l'incidence singulièrement perturbante de ce double élément tiers : l'Autre et le phallus. C'est là ce qui est vrai pour l'homme comme pour la femme. Il y a, pour les deux, dédoublement et transformation de l'objet.

Il y a ensuite des fonctions et des valeurs propres qui appartiennent à chacun de ces deux registres et qui sont éventuellement mêlées dans le texte de Freud, mais que nous essayons de répartir et de distinguer avec cette grille. Sur le versant de l'Œdipe, c'est-à-dire sur le trajet qui se fonde dans la partie supérieure de notre schéma, la mère est interdite à l'homme et le père est interdit à la fille. Ce qui est donc mis en valeur, c'est ce couple de concepts : l'interdiction et la substitution. L'interdiction œdipienne vis-à-vis de l'objet primaire est ce qui ouvre, dans le choix amoureux, à une substitution qui peut être une série indéfinie ou un seul objet qui n'en reste pas moins un substitut, et même d'autant plus, comme le montre Freud, qu'il est seul. D'être le seul montre d'autant plus le rôle de substitut de l'objet imaginaire. L'Œdipe nous introduit donc ce couple de concepts que sont l'interdiction et la substitution.

Sur le versant du complexe de castration, c'est un autre couple de concepts qui est au premier plan, à savoir la dépréciation et la revendication ou la contestation, et dont on peut dire qu'elles ne sont pas simplement portées par chacun des partenaires à l'Autre, mais que chacun d'eux les subjective. La femme dépréciée ne l'est pas simplement aux yeux de l'homme, car c'est réflexivement pour elle-même qu'elle prend ce statut. Et l'homme n'est pas simplement contesté dans son apanage par la partenaire, car être homme et homme contesté vont ensemble. Il est d'ailleurs notable, lorsque Freud s'occupe du versant phallique dans la vie amoureuse, qu'il l'introduise par une menace portée sur l'homme. L'homme dont il est question dans ce texte, c'est un homme foncièrement en danger et qui doit se remparder de divers tabous pour arriver à se soutenir. L'homme est foncièrement en rapport avec une menace en tant qu'il est celui qui a. Mais par rapport à cette menace, il ne s'agit pas, de l'autre côté du partenariat, de la menaçante. Avec la menace, il y a, chez l'homme, le mépris vis-à-vis de la femme en tant qu'elle n'a pas, et dont la question est de savoir jusqu'à quel point ce mépris se trouve subjectivé par le sujet féminin. Menace et mépris sont là des catégories qui trouvent leur point d'application dans la clinique de l'expérience elle-même. C'est d'ailleurs précisément sur ce

fond de l'homme menacé que se produit l'exaltation des valeurs de courage et d'héroïsme qui sont supposées être des valeurs mâles. Le courage et l'héroïsme se déploient sur le fond de ce qu'il y a quelque chose à perdre.

Bien sûr que les femmes sont courageuses ! Elles le sont même beaucoup plus que les hommes. Mais le courage féminin a une tout autre modalité. C'est un courage qui fait spécialement peur de l'autre côté, parce qu'il se fait sur le fond de n'avoir rien à perdre. C'est un courage qui n'est pas limité. Quand il s'accomplit dans la défense de son objet, c'est-à-dire dans la défense de ce que la femme a tout de même, à savoir son enfant, ou son homme, voire son pays – pensez à la Passionaria –, elle montre un courage qui n'est pas borné par quoi que ce soit qu'elle pourrait perdre. Le statut mis en valeur par Freud de la femme méprisée, est nécessaire à saisir pour voir que c'est sur ce fond-là que se trouvent exaltées les valeurs du respect, de la dévotion, voire toutes les idéalisations qui peuvent venir enrober cette figure de la femme méprisée, et donner lieu à des chants de dévotion – dévotion amoureuse à la femme idéalisée – qui ont fourni à la littérature des morceaux que l'on enseigne aux petits dans chaque culture. Je ne vais pas m'appesantir là-dessus, mais il est certain que la vénération pour un homme a une tout autre tonalité que cette exaltation se faisant sur le fond du mépris de la féminité. Ce parallèle biaisé que je présente entre l'homme et la femme à partir du complexe de castration, je le mets en réserve. Nous trouverons plus tard comment le faire valoir dans la construction de la vie amoureuse, entre la troisième contribution de Freud et la quatrième qui est celle de Lacan et qui est « La signification du phallus ». Je mets pour l'instant en réserve ces significations si amusantes. Il est en effet distrayant de voir s'ordonner ces grandes significations morales de façon assez simple et opératoire. Je mets cela en réserve pour continuer de souligner ces deux versants que Freud a appelés complexes et qui sont l'Œdipe et la castration.

C'est le complexe d'Œdipe qui permet à Freud de déduire tout de suite que tout amour est répétition. Ca se déduit tout de suite de l'interdiction et de la substitution. Etant donné que l'objet originaire est interdit, on n'aime jamais que des substituts : l'amour actuel est toujours répétition de l'amour originel. Si on veut se référer à la technique de la psychanalyse, on en conclut évidemment que le transfert est répétition. Mais c'est justement à ce propos qu'émerge le point saillant des quatre concepts distingués par Lacan comme fondamentaux dans la psychanalyse, et qui consiste précisément à distinguer transfert et répétition. Ce n'est possible qu'à la condition d'être dans une conception de l'analyse qui n'est pas œdipienne. Dans la conception œdipienne, l'amour de transfert est éminemment une répétition. Mais ce qui est mis en évidence sur le versant de la castration freudienne, c'est ce signe de la valeur qu'est le phallus et la signification qui y est attachée. C'est d'ailleurs précisément parce que ces deux registres de l'Œdipe et de la castration sont distincts, qu'ils ont permis à Lacan de faire cette novation nouant l'Œdipe et la castration dans le schéma mémorable de la métaphore paternelle.

Mais ce que je viens de dire est-il bien sûr ? Dans la métaphore paternelle, qui s'enseigne maintenant dans les classes, Lacan noue plutôt l'Œdipe et le phallus, et non pas exactement l'Œdipe et la castration. Mais pour l'instant gardons cela ainsi, et demandons-nous comment Lacan opère cette connexion entre l'Œdipe et le phallus ? Il prend l'Œdipe freudien et il métamorphose le

père et la mère en signifiants. Il métamorphose le père en mettant en valeur le Nom-du-Père, et il métamorphose la mère en Désir de la mère – avec un grand D –, désignant par là le fonctionnement de va-et-vient de celle-ci par rapport à l'enfant, un fonctionnement de présence et d'absence qui est le fonctionnement même, radical, du signifiant. Vous remarquerez que ce Désir de la mère n'est pas du tout le même désir que celui que Lacan écrira plus tard avec un petit *d* comme un vecteur qui court sous la demande. Quand il écrit DM pour écrire le Désir de la mère, il écrit la transformation de la mère en signifiant et dans l'Œdipe. Le fait qu'elle soit située, de par son propre déplacement, par rapport à sa présence et son absence, la fait elle-même être un signifiant. C'est bien pour cela que Lacan peut mettre en parallèle le Nom-du-Père et le Désir de la mère comme deux signifiants de plein exercice.

$$\frac{\mathbf{NP}}{\mathbf{DM}}$$

Je passe sur le processus qui justifie, dans la figure du père, de dégager le Nom-du-Père et de ramener la mère à son fonctionnement de présence et d'absence. Avec ces deux termes, Lacan fait fonctionner la substitution, mais une substitution au sens propre, c'est-à-dire métaphorique et non pas métonymique comme nous l'avons vu chez Freud. Pourquoi est-ce métonymique chez Freud ? Comme la mère est interdite, va s'inscrire une série substitutive de femmes qui sont autant d'ersatz de la mère. Foncièrement, il s'agit d'une métonymie. Il s'agit de la métonymie de la mère introduite par une substitution.

$$\frac{\mathbf{F1\ F2\ F3\ldots}}{\mathbf{M}}$$

De la même façon, l'interdiction du père se traduit par une métonymie masculine.

$$\frac{\mathbf{H1\ H2\ H3\ldots}}{\mathbf{P}}$$

Une série métonymique peut se limiter – Freud l'évoque – à un seul élément, ou elle peut – et c'est ce qu'il suggère avec son idée si distrayante du second mariage meilleur que le premier – s'arrêter à deux éléments, puisque le premier serait vraiment trop près de ce qu'il métonymise, alors qu'avec le second ça pourrait aller. On peut donc dire que Freud, tout au long de ses trois contributions, nous présente une métonymie maternelle et une métonymie maternelle là où Lacan fait valoir, concernant la structure même de l'Œdipe, la métaphore œdipienne. Ayant transformé père et mère en signifiants, il les inscrit comme une métaphore traduisant à la fois l'interdiction de la mère et l'inscription du Nom-du-Père.

$$\frac{NP}{\cancel{DM}}$$

Cette construction de Lacan suppose que la mère soit déjà aperçue comme l'objet primordial pour les deux sexes, et le père comme un foncteur d'une identification primordiale pour les deux sexes également. C'est quelque chose qui est devenu, croit-on, habituel. Mais c'est pourtant une très grande transgression que de transformer père et mère en signifiants. *Tu ne transformeras pas ta mère et ton père en signifiants* : c'est là certainement un interdit qui mériterait de figurer au Décalogue, et qui, une fois qu'on l'a accompli, fait sortir du cadre. Une fois père et mère transformés en signifiants dans un rapport métaphorique, le phallus apparaît alors comme l'effet de sens de cette métaphore. De ce fonctionnement, de cette substitution métaphorique d'un signifiant par un autre, résulte un effet qui, lui, est au niveau du signifié. C'est un effet de sens que Lacan n'ose pas inscrire comme *phi* dans son schéma. Il l'inscrit en toutes lettres comme *phallus.*

$$\frac{NP}{\cancel{DM}} \quad \textbf{Phallus}$$

La connexion que Lacan introduit entre l'Œdipe et le phallus, c'est le phallus comme effet de sens de l'Œdipe. Je dis bien *phallus* et non *castration,* car ce dont il est question ici, c'est d'un effet de sens positif. La métaphore, dans la définition néo-linguistique qu'en donne Lacan, a un effet de sens positif. C'est pourquoi vous aurez beau retourner la métaphore paternelle dans tous les sens, vous ne pourrez jamais en déduire autre chose qu'en effet de sens positif. C'est pourquoi aussi, dans sa tentative de métaphore paternelle, Lacan arrive à connecter l'Œdipe et le phallus, mais pas l'Œdipe et la castration. S'agissant de l'Œdipe et de la castration, l'incidence de Lacan dans la psychanalyse a été bien plutôt de les dénouer dans un temps suivant.

C'est sur ce point-là que j'ai essayé de dénouer quelque chose à Madrid, quelque chose que je vais maintenant reprendre en m'excusant auprès des trois ou quatre personnes qui sont ici présentes – il n'y en a pas plus – et qui se trouvaient aussi à Madrid. J'avais là-bas commencé, un peu catégoriquement, en disant qu'il y a deux grandes mythologies chez Freud, la mythologie de l'Œdipe et la mythologie des pulsions. Mais avant de suivre le fil de ces deux mythologies, je dois vous dire que je n'ai pas là-bas expliqué le rapport que ça a avec les trois contributions de Freud. Je ne sais même pas si j'en aperçois complètement toutes les conséquences, mais je vais quand même vous dire la mise en place qui m'est apparue clairement depuis dimanche.

Il est clair qu'il y a chez Freud une connexion entre l'Œdipe et les pulsions. C'est même ce qui fait l'objet de la troisième partie de sa deuxième contribution. Cette troisième partie, je l'avais évoquée un petit peu rapidement quand

j'essayais, à marche forcée, de franchir le seuil de la Judith. De telle sorte qu'une personne bien intentionnée m'avait dit : *Quand vous avez parlé de ça, ce n'était qu'une simple paraphrase.* Je vais donc montrer que ce n'est pas une simple paraphrase.

Cette troisième partie de la seconde contribution est destinée à montrer que Freud n'hésite pas à poser la question de ce qui ne va pas dans l'espèce humaine avec la pulsion sexuelle. C'est un thème tellement lacanien que je l'ai présenté peut-être un peu vite à Madrid, puisqu'on croirait lire un chapitre du Séminaire *Encore*. Freud formule en effet l'hypothèse qu'il se pourrait que « *quelque chose dans la nature même de la pulsion ne soit pas favorable à la réalisation de la pleine satisfaction* ». On peut dire que le cœur de la théorie freudienne des pulsions est là, quel que soit ce que l'on peut décrire de la force de la pulsion, de son côté *je n'en veux rien savoir*, de son côté droit au but par rapport au désir, par rapport aux hésitations du désir. C'est pourquoi on se sert de ces deux concepts. On utilise le concept de pulsion pour rendre compte du registre où il n'y aurait pas d'incertitude pour le sujet, où il y aurait une décision programmée et, en quelque sorte, infaillible. On utilise par contre le terme de désir quand on est dans le registre où l'on ne sait pas ce que l'on veut, où ce que l'on veut est travaillé par une contradiction. Pourtant, le cœur de la théorie des pulsions, c'est qu'en dépit de la décision programmée de la pulsion, la pleine satisfaction de ladite pulsion n'est pas réalisée. C'est là un rappel.

Quelle est la cause freudienne de cette insatisfaction de la pulsion qui nous apparaît, à nous, comme quasi structurale ? Quelle est la cause que Freud y voit ? Eh bien, la cause, c'est premièrement l'Œdipe et deuxièmement l'Œdipe. Relisez le recueil de *La Vie sexuelle*, et vous verrez qu'il ne dit pas autre chose. Il ne dit pas autre chose, mais encore faut-il s'en apercevoir. C'est cela qui fait la différence entre une paraphrase et une analyse du texte.

Freud dit, premièrement, que l'Œdipe est la cause de ce que ça va mal dans la pulsion, parce qu'elle a perdu son objet originaire et qu'elle n'a plus que son substitut. Cela veut dire qu'il fait fonctionner l'Œdipe en prise directe, mais non pas sur la pulsion elle-même. Si c'est en raison de l'Œdipe que ça va mal dans la pulsion, c'est parce que la pulsion n'a plus son objet originaire œdipien. On peut dire qu'il fait un court-circuit sensationnel sans les médiations des constructions de l'amour, etc. La pulsion n'a plu l'objet d'origine, n'a plu l'objet qu'il lui faut, et c'est donc à partir des concepts d'interdiction et de substitution, c'est-à-dire à partir de la notion de la barrière infranchissable de l'inceste, que Freud déduit le malaise de la pulsion.

La deuxième cause, c'est encore – suivez son texte – l'Œdipe en tant qu'il érige la barrière du génital. La pulsion prégénitale se trouve trafiquée, gênée par le primat du génital corrélatif de l'Œdipe. Et donc, toute la satisfaction que nous pouvons prendre, spécialement à l'excrémentiel, c'est-à-dire la satisfaction coprophilique que Freud met en évidence, gêne, étant donné la barrière œdipo-génitale, la satisfaction de la pulsion. Du coup, après l'interposition de cette barrière, se trouve distingué un objet élevé, idéalisé, capable de satisfaire le supposé courant tendre, et qui devient nécessairement un objet rabaissé qui peut, lui, satisfaire le courant proprement sensuel, c'est-à-dire les composantes perverses de la pulsion, à savoir ses composantes prégénitales. Autrement dit, si quelque chose ne va pas dans la pulsion, c'est à cause de la généralisation

forcée de la pulsion amoureuse qui n'arrive pas à prendre dans son mouvement les composantes perverses de la pulsion. Autrement dit, c'est bien dans la pulsion que l'Œdipe est par Freud inscrit.

La notion freudienne que la pulsion est soumise à la civilisation, que c'est par là qu'elle devient incapable de procurer la satisfaction complète, est, si on y réfléchit, tout à fait énorme. Vous savez que cette soumission à la civilisation est ce que Freud élabore comme sublimation de la pulsion. Mais ce qui est bien sûr à penser ici, c'est comment civilisation et pulsion peuvent communiquer. Pour soumettre la pulsion à la civilisation, encore faut-il comprendre comment elles s'articulent. Comment la parole et le langage s'articulent-ils avec la pulsion ? Cela devient d'autant plus présent, pressant, quand on fait de l'Œdipe lui-même, sinon un fait de civilisation, du moins un fait de signifiant. Comment s'enclenchent-ils l'un sur l'autre ? Il est essentiel de voir comment l'Œdipe freudien se trouve au cœur du malaise qu'il y a dans la vie pulsionnelle elle-même.

C'est en ce point que nous rencontrons ce que Freud formule comme étant la clef du bonheur et comme ce qui est au fond une sorte de passe freudienne. Il dit ceci : *« Pour être vraiment libre dans la vie amoureuse et par là heureux, il faut avoir surmonté le respect pour la femme et s'être familiarisé avec la représentation de l'inceste avec la mère ou la sœur. »* Ce qui lui paraît la seule voie pour que la pulsion puisse avoir chance de trouver la pleine satisfaction, c'est que soit levée la barrière de l'inceste et que l'Œdipe soit donc rendu inopérant. Ce *familiarisé* est très amusant. En français, évidemment, on y entend le terme de famille, mais en allemand c'est *befrundet*, c'est-à-dire faire ami-ami avec cette représentation, s'être habitué à la représentation de l'inceste. On peut dire que c'est là la représentation freudienne de la passe, c'est-à-dire ce qui permettrait à la pulsion d'être libéré de l'interdiction et de la substitution. Vous voyez qu'à cette date Freud ne met en valeur que le respect pour la femme, alors que lorsqu'il aura mis en action le complexe de castration dans la vie amoureuse, ce sera le mépris de la femme qui lui apparaîtra bien plus présent. C'est là un point tout à fait important sur lequel je reviendrai.

Je repars de l'Œdipe et des pulsions qui se présentent comme deux mythologies, au point que l'on pourrait même dire – c'est ce que j'ai essayé il y a trois jours – que le travail de Lacan a consisté, ou plutôt a abouti – ce n'était pas dans sa construction de départ – à transformer ces mythologies en logiques. De ces logiques, on peut discuter le caractère mythique ou pas. D'ailleurs Lacan lui-même ne rougissait pas de qualifier ses mathèmes de pseudos mathèmes, dont on pourrait donc dire qu'ils sont des nouvelles mythologies présentées comme des logiques. Mais laissons ce débat et disons que Lacan a transformé les deux mythologies freudiennes en logiques.

A partir de la mythologie de l'Œdipe, on peut dire qu'il a privilégié le complexe de castration, jusqu'à élaborer la logique du signifiant phallique. Il a, en privilégiant le complexe de castration, élaboré une logique du signifiant phallique avec un symbole qui s'est présenté sous différentes formes.

$$\Phi \quad \varphi \quad (-\varphi)$$

Mais du côté de la mythologie des pulsions, il a élaboré la logique de l'objet *a*. Et comme ce qui est en question pour lui, c'est la connexion de ces deux versants de la logique, il y a évidemment tout un pan de son enseignement qui ne consiste qu'à essayer d'articuler de façons diverses les deux symboles de Φ et de *a*.

Logique de l'Œdipe : Φ φ (-φ)

Logique des pulsions : *a*

J'ai posé cette question à Madrid : En quoi l'Œdipe est-il un mythe ? En fait, c'est là ce qui est le plus facile à comprendre, puisque Freud lui-même a présenté l'Œdipe à partir d'une référence au mythe grec : il n'a pas caché son jeu sur cette dimension mythique de l'Œdipe. Et qu'est-ce que raconte l'Œdipe à cet égard ? Il raconte que si l'on ne peut pas jouir comme on voudrait jouir, que si l'on jouit d'une façon insuffisante, que si l'on jouit mal – et c'est ce que raconte la troisième partie de la seconde contribution – c'est parce que la pleine satisfaction est interdite par le Nom-du-Père, c'est-à-dire à cause de l'Œdipe. Disons-le d'une façon plus ramassée : si on ne jouit pas comme on devrait jouir, comme on sent bien qu'on devrait jouir, c'est la faute à la Loi.

Après tout, je trouve cela assez amusant. En effet, est-ce qu'il se peut que la Loi soit coupable ? C'est bien la question qui est posée. La Loi peut-elle être coupable ? D'un seul cri, d'un seul cœur, nous disons non : la Loi ne peut pas être coupable. C'est bien pour cette raison que le sujet prend la culpabilité sur son dos. Ce que Freud commente comme le sentiment de culpabilité, qui lui paraît là être inscrit au cœur de l'être, ne fait qu'un avec l'impossibilité de la pleine satisfaction. Le sentiment de culpabilité est quand même pour lui au cœur de la pulsion. C'est d'ailleurs là qu'on voit qu'il est quand même beaucoup plus audacieux que nous. Son idée, c'était quand même que la Loi est coupable. Ce qu'il a écrit comme *Malaise dans la civilisation*, était fait pour dire que la Loi est coupable, coupable quant à la jouissance.

De cette audace ont dérivé des conséquences moins louables, comme celle du culturalisme psychanalytique dont nous avons évidemment des points d'appel chez Freud lui-même. Si tout tient aux exigences de la civilisation, on peut penser qu'en arrivant à les relâcher un petit peu, on pourrait retrouver la pleine disposition des pulsions. Il y a bien ces points d'appel chez Freud, mais avec en même temps la notation que chez les primitifs c'est encore pire. Les tabous concernant la pleine satisfaction sexuelle sont encore plus nombreux et beaucoup plus inhibant que chez le civilisé. Mais évidemment, selon ce qu'on l'on accentue, Freud peut donner lieu à une sorte de culturalisme qui conduit à croire qu'on arrangera la pulsion en libéralisant les mœurs. Il est clair que Freud ne laisse aucun espoir de ce côté-là, mais il n'empêche qu'il a quand même donné naissance au culturalisme analytique, à l'idée que l'on pourrait parvenir à libérer le désir sexuel du fer de la Loi. Ce qui reste important dans cet Œdipe en tant qu'opérant sur les pulsions, c'est la notion que l'inaccessibilité de la jouissance provient de l'interdiction formulée par la Loi.

Je n'ai pas pensé devoir démontrer à Madrid que l'Œdipe est une mythologie. Par contre, du côté des pulsions, c'est plus troublant. Pourquoi Freud dit-il que les pulsions sont nos mythes ? Est-ce qu'on aurait osé le dire sans lui ? Que ce soit Freud lui-même qui ait dit ça, on s'est empressé de l'oublier. J'ai vraiment essayé de comprendre pourquoi il a dit ça, puisqu'il apparaît, au contraire, que les fondements de la théorie des pulsions ont des fondements biologiques. Freud a commencé par la distinction de la faim et de l'amour qu'il a rencontrée chez Schiller. Il est déjà assez amusant qu'il soit allé chercher sa biologie dans la poésie. On n'a pas ici le sentiment que l'on va vers les profondeurs de la théorie biologique. La faim et l'amour, et voilà Freud qui construit sa première théorie des pulsions à partir de là. Mais disons que c'est tout de même biologique, puisque ce qu'il met au premier plan n'apparaît pas être une mythologie. Il met au premier plan la survivance, la survie de l'individu, c'est-à-dire la faim comme paradigme de ses besoins naturels : pour continuer d'exister, il faut manger. Ce qu'il appelle la pulsion, c'est donc, premièrement, ce qui assure la survie de l'individu, et, deuxièmement, ce qui assure la survie de l'espèce humaine en tant qu'elle doit se reproduire par la sexualité. C'est une espèce sexuée et la sexualité demande qu'il y ait une pulsion vers l'autre sexe. Il n'y a donc pas seulement la survie de l'individu mais aussi la survie de l'espèce, impliquant, sous le nom d'amour, un rapport avec un individu de l'autre sexe. Voilà le point de départ de Freud pour distinguer les pulsions sexuelles et les pulsions du moi. On peut dire que c'est une biologie extrêmement simplifiée, mais ce n'est certainement pas une mythologie.

Ensuite, Freud unifie ces deux pulsions sous le nom unique de libido. C'est ce qu'il fait dans son « Introduction au narcissisme », où il explique qu'il y a une seule énergie qui est la libido et qui circule entre le moi et l'objet. C'est là une avancée dans la théorie des pulsions qui met en valeur la correspondance entre l'ego et l'objet de façon hydraulique : ce qui d'un côté est retiré de la libido va de l'autre côté, et inversement. C'est même là l'assise du stade du miroir dans la théorie de la libido. Le stade du miroir de Lacan est avant tout fondé sur l'introduction du narcissisme, sur cette doctrine de la libido qui montre l'objet être corrélatif de l'ego. A ce niveau-là, on ne peut pas dire qu'il s'agit d'une mythologie, mais bien plutôt d'une clinique. D'ailleurs, Freud se sert de ce schéma extrêmement simple pour ordonner une série impressionnante de faits et de structures cliniques.

C'est seulement au troisième temps logique de la théorie des pulsions, au moment où il reconstruit l'opposition entre la libido et la pulsion de mort, qu'il lui semble à lui-même qu'il sort de la biologie et de la clinique, et qu'il entre alors dans une autre dimension dont il dit lui-même qu'elle est mythologique. Il utilise en effet la référence d'Eros et Thanatos qui sont des divinités mythologiques. D'un dualisme des pulsions, Freud est passé au monisme de la libido, puis il est passé de ce monisme à un nouveau dualisme avec Eros et Thanatos. Il explique que ce qui l'a conduit là, c'est le sentiment qu'il y a une contrariété dans la vie pulsionnelle. Il dit exactement ceci : *« Nous n'avons pas maintenu longtemps cette position ; notre sentiment qu'il y a une contrariété dans la vie pulsionnelle trouva bientôt une expression différente et plus aiguë en distinguant deux classes de pulsion.* » Il vaut la peine de noter que ce qui

est là traduit par contrariété, c'est *Gegensätzlichkeit,* c'est-à-dire le caractère contradictoire, antithétique. L'opposition présente dans la vie pulsionnelle, Freud l'a traduite par l'opposition de la libido et de la pulsion de mort.

Cette opposition a fait un grave problème dans toute l'Egopsychologie qui est venue ensuite, et même dans l'histoire de la psychanalyse. Il est évidemment plus commode de faire aujourd'hui la sociologie de la psychanalyse pour déduire je ne sais quelle crise de celle-ci. Mais il est plus complexe, plus exact et de plus d'avenir, de considérer ce que nous-mêmes sommes en train de faire sur le fond de cette histoire. On peut dire qu'elle est déterminée par ce que les élèves de Freud ont essayé de faire avec cette mythologie sur quoi Freud les laissait. Evidemment, ça n'a pas satisfait, et il y a donc eu deux grandes réponses à cette affaire, si on laisse de côté Mélanie Klein. Il y a eu deux grandes réponses, celle de Hartmann et celle de Lacan. La première, c'est celle de l'Egopsychologie qui est quand même la doctrine de base de la psychanalyse américaine. Et la seconde, c'est notre psychanalyse à nous, celle qui est d'orientation lacanienne. Quand je dis *nous,* je veux parler de ceux qui expriment cette orientation, puisqu'il semble que certains pensent que l'avenir de la psychanalyse soit dans les mains de quelques « errants moroses ». Moi, je pense que le débat est entre ce qui vient de Hartmann et ce qui vient de Lacan.

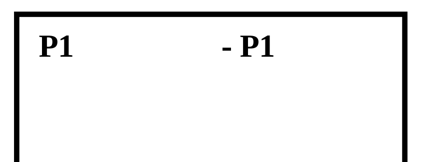
Je respecte beaucoup Hartmann et la façon méthodique et rigoureuse par laquelle il a tenté de donner un sens opératoire à l'opposition de la libido et de la pulsion de mort. Je dois dire que je le lis avec admiration. Je l'ai d'ailleurs relu dans le détail pendant les vacances. Il a tenté quoi ? Partant de ce point dit par Freud mythologique de la théorie des pulsions, il a tenté de le rebiologiser. Il a essayé de rebiologiser l'opposition que Freud propose entre les *Sexualtriebe*, les pulsions sexuelles, et les *Agressiontriebe,* les pulsions agressives, c'est-à-dire les pulsions dont le *Ziel*, le but, est la destruction. Qu'est-ce qu'ils ont dit, Hartmann, Kriss et Lœwenstein, à partir de la fin de la Seconde Guerre mondiale, et spécialement dans ce grand texte de 1949 qu'il vaut la peine de lire et qui s'appelle « Notes sur la théorie de l'agression », paru dans la revue d'Anna Freud, *Psychoanalitic Study of the Childs,* qui a servi à réunir les principaux grands textes de ce triumvirat ? Eh bien, leur entreprise a été d'essayer de réduire la pulsion de mort pour ce qu'elle pouvait avoir de praticable dans l'expérience, c'est-à-dire la réduire à l'agression, aux pulsions agressives. Ce n'était pas franchement refuser la pulsion de mort en tant que telle, c'était mettre entre parenthèses ce qu'elle comporte de spéculation, de spéculation au sens germanique de l'idéalisme kantien, c'est-à-dire une spéculation qui va au-delà de l'expérience. C'était mettre entre parenthèses ce qu'il pouvait y avoir de spéculatif au sens propre, de trans-empirique, dans la pulsion de mort. Et puis c'était ensuite traiter ce que selon eux elle désignait, à savoir les pulsions agressives. A ce moment-là, ils se sont aperçus que Freud n'avait pas dit grand chose sur les pulsions agressives, alors qu'il était très prolixe sur les pulsions sexuelles, et ils entreprirent de construire le fonctionnement de ces pulsions agressives sur le modèle des pulsions sexuelles.

Dans le texte dont je vous ai parlé, ils font une comparaison entre la libido et l'agression, et ils déclarent, à propos de la pulsion sexuelle, qu'ils vont faire une hypothèse analogue concernant l'agression. Autrement dit, ils élèvent l'agressivité au statut de rapport fondamental à l'Autre, ils l'élèvent au même

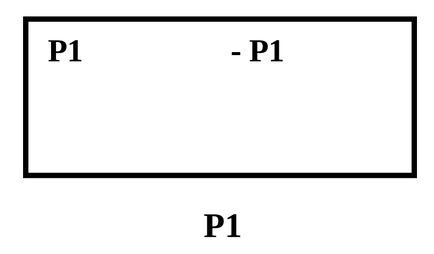
rang que l'amour. Comme si, en plus de la survie de l'espèce, il y avait une pulsion qui pousse non seulement à s'accoupler avec l'autre sexe en vue de la reproduction, mais qui pousse aussi, de façon symétrique, à le détruire. Cela a donné, durant tout un temps, une vogue de l'agressivité dans la psychanalyse. Mais même quand cette vogue a diminué, c'est cependant ce mouvement de « rebiologisation » entre guillemets qui est resté, parce qu'ils étaient en même temps très sensibles au fait que le *Trieb* freudien n'est pas l'instinct. Vous savez toute l'insistance que Lacan a mise pour distinguer la pulsion et l'instinct. Eh bien, Hartmann, Kriss et Lœwenstein, ils disaient exactement la même chose, à savoir que l'instinct vaut pour les animaux, mais qu'avec l'être humain s'interpose toute la structure de la personnalité – le ça, le moi, le surmoi – et que la pulsion est donc d'un ordre plus complexe. Peut-être reviendrons-nous là-dessus. Disons que, sur ce point, ils ne suivent pas du tout Strachey dans sa lecture. Ils sont tout à fait d'accord pour traduire le *Trieb* freudien par *drive*, et ils mettent toute leur insistance sur cette distinction.

Quelle a été la réponse de Lacan ? La réponse de Lacan a été d'unifier à rebours la libido et la pulsion de mort par ce qu'il a appelé la jouissance. La jouissance est le concept qui répond à l'unification de la libido et de la pulsion de mort. Est-ce que cela veut dire que Lacan est revenu à un monisme pulsionnel ? Pas du tout ! Cela veut dire que ce qui chez Freud se présente comme une opposition externe entre deux types de pulsion, se présente chez Lacan comme une antinomie interne, c'est-à-dire comme un nœud de satisfaction et de souffrance. Ce concept auto-clivé ou interne de la jouissance répond très bien à ce que Freud appelle *Gegensätzlichkeit innerhalb des Trieblebens*, la contrariété interne de la vie pulsionnelle. Freud a cherché – il le dit lui-même – des expressions de cette contrariété présente dans la vie pulsionnelle. Il a cherché des expressions de ce dysfonctionnement, et cette opposition externe entre Eros et Thanatos a été la pointe de ce qu'il pouvait dire. Lacan, lui, a répondu par le concept de jouissance.

D'un côté, vous avez le plaisir, dont on peut admettre que vous le reconnaissez quand vous l'éprouvez. Et puis, par ailleurs, vous avez le déplaisir qui est une quantité négative de plaisir et que nous connotons ici du signe *moins*.

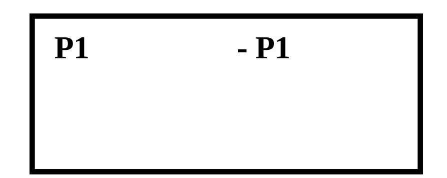


C'est quoi l'idée d'une contrariété dans la vie pulsionnelle ? C'est que l'opposition externe de ces deux termes peut, même quand il y a déplaisir, vous donner du plaisir.



P1

Autrement dit, le plaisir figure là avec deux places : il y a un plaisir qui est le contraire de la souffrance, et puis il y a un plaisir qui est d'un autre ordre et qui subsume à la fois le plaisir et le déplaisir. C'est ce que l'on retrouve quand Freud parle de la réaction thérapeutique négative, c'est-à-dire de ce qui fait l'attrait du symptôme pour le sujet qui l'éprouve. Il souffre de son symptôme et il y tient en même temps. Il faut donc bien supposer une certaine forme de plaisir dans le déplaisir, et c'est ce que Lacan a appelé la jouissance. La jouissance, c'est ce plaisir qui subsume à la fois le plaisir et le déplaisir.



P1 = Jouissance

J'ai naguère écrit, il y a bien longtemps, un petit article entièrement logique qui s'appelait « Matrice » et qui était paru dans un des tous premiers numéros d'*Ornicar ?* J'y expliquais, d'une façon seulement abstraite, un fonctionnement où le même terme se trouve à deux places différentes. Il faut bien dire que ce fonctionnement se prête à un certain type de développement de pure articulation signifiante. Mais inclure en soi-même son contraire, ce n'est pas de la rhétorique, ce schéma le montre. Qu'est-ce que Lacan a inventé avec cette antinomie interne qu'est la jouissance ? Il a inventé un nouveau type de satisfaction qui inclut en lui-même son contraire. Si l'on cherche ce qu'est ce type de plaisir ou de satisfaction, on trouve un type de plaisir qui comporte sa propre négation. C'est un fonctionnement tout à fait général qui se retrouve aussi dans le sens des mots opposés qu'avait relevés Freud. *Unheimlich* et *Heimlich* ne sont pas seulement des mots opposés, ils montrent que le même terme peut vouloir dire quelque chose et son contraire. Vous voyez donc que nous sommes là au niveau d'une structure tout à fait générale. Avec la jouissance, Lacan a inventé un nouveau type de satisfaction et l'objet qui y répond.

Quel est l'objet de la pulsion freudienne ? C'est un objet éminemment changeable. La pulsion peut très bien être inhibée quant à son but, et tout de même obtenir sa satisfaction. C'est bien ce que met en valeur la sublimation.

Quelle a été la conclusion de Lacan concernant la pulsion freudienne ? Nous avons été sensibles au fait que la pulsion est obligée, du fait de l'Œdipe freudien, de changer d'objet : ce n'est plus son objet originaire. C'est au point que Freud puisse dire que son objet lui est indifférent. L'objet de la pulsion est foncièrement indifférent. En plus, la pulsion sexuelle peut, quant à sa finalité, ne pas se réaliser, mais donner quand même, en se sublimant, une satisfaction au sujet. Autrement dit, il y a du changement à la fois pour l'objet et pour la finalité, il y a là des possibilités d'échange.

Donc, quelle a été la conclusion de Lacan devant cette situation de la pulsion comme non attrapable ? C'est que si la véritable finalité de la pulsion est en définitive la satisfaction, alors il faut poser que son véritable objet c'est ladite satisfaction. C'est cela que Lacan a appelé l'objet *a*, c'est-à-dire la satisfaction de la pulsion en tant qu'objet. Je ne vais pas justifier dans le détail le terme qu'il a employé et qui est le plus-de-jouir, mais disons que c'est un terme qui montre bien que l'objet *a* c'est la satisfaction de la pulsion conçue en tant qu'objet. Freud lui-même le laisse d'ailleurs apercevoir, quand il distingue la source de la pulsion, son objet, et son but. Il dit ceci : *« Sur le chemin de la source au but, la pulsion devient psychiquement opératoire. »* Et il distingue alors le but extérieur de la pulsion – celui qu'il faut aller chercher – et son but interne. Alors même qu'il met en valeur toute la plasticité de la pulsion, il dit que son but interne demeure invariablement *« le changement corporel qui est senti comme satisfaction »*, senti comme *Befriedigung empfunden*. C'est là ce qui reste constant dans la pulsion : son but interne.

On pourrait dire que ce que Lacan a appelé l'objet *a*, c'est ce changement corporel senti comme satisfaction et qui demeure invariable dans la pulsion. On pourrait le dire, sauf que ce serait une grossière erreur, parce qu'il s'agit là de l'objet *a* en tant qu'incorporé. C'est pour ça qu'on va s'imaginer parler de jouissance du corps, etc. Il s'agit de l'objet *a* en tant qu'incorporé, mais cet objet qui est satisfaction en tant qu'objet, est d'un degré plus élevé, plus sophistiqué. Je vous l'introduis par là, pour que vous saisissiez le type de constance que comporte l'objet *a*, et qui répond précisément à ce type de contrariété interne que Lacan a appelée la jouissance.

Je crois que je vais vous abandonner sur ce point. Je reprendrai la fois prochaine sur ce fait que ça montre tout de suite que l'objet d'amour n'est évidemment pas du tout un objet, mais au contraire, si je puis dire, toute une histoire.

Le centre Rachi qui nous héberge sera fermé mercredi prochain en raison de la Pâques juive, et je vous donne donc rendez-vous pour dans quinze jours.

VII

LES DIVINS DETAILS
COURS DU 3 MAI 1989

Faire cours tous les quinze jours n'est pas un rythme qui me convient, puisque l'entretemps étant trop vaste, j'ai tendance à déplacer la perspective de ce que j'ai énoncé. Du coup, il me faut un certain effort pour renouer avec le point précis où je vous ai laissés. Cela m'a donné une fois de plus l'occasion de vérifier qu'il faut que je me sépare de ma cogitation pour pouvoir la poursuivre chaque semaine devant vous, quel que soit par ailleurs la charge qu'elle peut représenter.

La pointe de ce que je vous ai apporté la dernière fois, c'est d'avoir essayé de vous indiquer par quelle voie la mythologie freudienne des pulsions, dite telle par Freud lui-même, était réductible à la logique lacanienne de l'objet *a*. J'ai aussi dit un certain nombre d'autres choses, mais c'est ainsi que j'en résume la pointe. Il m'a semblé possible d'énoncer que l'objet *a*, si on veut le retranscrire en termes freudiens, n'est pas autre chose que la satisfaction de la pulsion en tant qu'objet, c'est-à-dire non pas ce qui recherché par la pulsion en tant qu'objet dans le monde extérieur, non pas ce que la pulsion requiert de ce monde extérieur, mais exactement ce qui se produit, dit Freud, *« sur le chemin qui va de la source de la pulsion à son but »*, et qui est ce par quoi cette pulsion mythologique devient psychiquement opératoire.

C'est Freud lui-même qui distingue le but externe de la pulsion – du style *lion cherchant qui dévorer* – et son but interne qui est le changement corporel ressenti comme satisfaction, et qui, lui, est invariable, constant. C'est bien là ce qui invite à corriger notre représentation de la pulsion comme poussée vers l'objet. C'est bien à cette représentation que nous sommes invités au départ de la théorisation freudienne, quand cet objet peut être représenté par l'aliment en tant qu'il supprime la faim, ou encore par l'autre sexe supposé satisfaire la soi-disant pulsion sexuelle, et assurer ainsi ce but de l'humanité qui est celui de se perpétuer. La première représentation de la pulsion conçue sur le modèle d'une poussées vers l'aliment ou vers l'individu de l'autre sexe, met au premier plan la quête d'un objet prélevé dans le monde extérieur, qu'il soit, cet objet, animé ou inanimé. Pour ce qui est de l'aliment, on le rend inanimé, histoire de l'ingérer – erreur à ne pas commettre avec l'individu de l'autre sexe, faute de quoi la perpétuation de l'espèce ne serait plus assurée.

Or, c'est bien cette représentation de la pulsion comme chasse à l'objet qui est mise en question par Freud lui-même quand il s'aperçoit que, pour ce qui est de la finalité profonde de la pulsion, l'objet est indifférent, et qu'il s'agit, à travers la chasse et l'obtention de cet objet, d'obtenir une satisfaction du corps propre. De là, la notion d'une satisfaction comme produite par le chemin de la pulsion, ou, comme le dira Lacan, par le circuit de la pulsion. Cette satisfaction mérite alors d'être qualifiée, à proprement parler, d'objet de la pulsion – la question étant de savoir dans quelle mesure on peut se contenter de poser que ce qui est en cause est un changement corporel senti comme satisfaction.

Dans quelle mesure cette formulation du dernier Freud est-elle suffisante pour rendre compte de ce que Freud lui-même dit ? Faut-il poser que la satisfaction est sentie comme telle ? Ou faut-il aller jusqu'à poser que cette satisfaction peut être inconsciente ? – ce qui voudrait dire qu'elle n'est pas sentie comme telle. C'est là le déplacement qu'effectue Lacan quand il nomme jouissance la satisfaction du sujet de l'inconscient.

La dernière fois, je vous ai donné la formule composée du concept lacanien de jouissance, en vous disant qu'il englobe les deux termes du binarisme freudien de la libido et de la pulsion de mort. Ce binarisme est l'état final, terminal de la pensée de Freud. Il a l'air de poser l'existence de deux satisfactions différentes : la satisfaction libidinale proprement dite, et une autre satisfaction qui est la pulsion de mort. En revenant à ce point, nous voyons se différencier notre conception de la psychanalyse de celle qui procède de l'Ego-psychologie. Ce qui mérite à la l'Égopsychologie d'avoir une place capitale dans l'histoire de la psychanalyse, c'est l'effort rigoureux de solution que Hartmann et ses amis ont apporté à ce qu'ils trouvaient être une certaine dissymétrie entre libido et pulsion de mort. Leur solution fut précisément celle de rétablir une symétrie psychologique entre ces deux satisfactions, et donc de considérer la pulsion de mort comme agressivité, et dont la satisfaction serait à mettre en parallèle avec la satisfaction libidinale. Constatant que Freud n'en avait pas dit autant sur l'agressivité que sur la pulsion sexuelle, et qu'il avait laissé à la pulsion de mort comme un petit aspect mythologique, ils se sont empressés de la psychologiser ladite pulsion sur le modèle de la libido.

L'issue de Lacan est distincte, puisqu'elle procède à une unification, mais qui, cependant, laisse place au clivage interne de la libido. A cet égard, le mot de jouissance est le seul qui vaut pour ces deux satisfactions de la libido et de la pulsion de mort. Il vaut pour les deux, et c'est bien par là que la question du sadisme et du masochisme est une question centrale. C'est bien de cette perspective, que j'invite à prendre, que se distinguent la voie de l'Egopsychologie et la voie de Lacan.

Pour l'Egopsychologie, il y a primauté du sadisme. On peut même dire que le sadisme y est comme le nom propre de la pulsion de mort comme rapport à l'autre. C'est ce qu'exprime le terme d'agression. L'agression est un rapport fondamental à l'autre, et qui fait de sa destruction la source d'une satisfaction profonde et innommable. D'où l'idée qu'une psychanalyse mettrait un individu en mesure de prendre ses distance avec la pulsion de mort. Par contre, dans la perspective de Lacan, il y a une prévalence du masochisme, dont on peut dire qu'elle est impliquée par l'unification de la libido et de la pulsion de mort. Le terme de masochisme veut dire que c'est d'abord le sujet qui pâtit de la pulsion de mort. La libido est comme telle pulsion de mort, et le sujet de la libido est donc celui qui en pâtit, qui en souffre. Sans même entrer ici dans ce qui dans la clinique peut justifier la prévalence du masochisme et de faire du sadisme une variante de ce dernier, la définition même de la libido comme pulsion de mort comporte cette prévalence du masochisme et justifie de dire que la jouissance est masochiste en son fond. D'ailleurs, la tendance agressive envers l'autre trouve beaucoup plus sa place, dans l'enseignement de Lacan, au niveau du stade du miroir, c'est-à-dire au niveau de l'imaginaire. C'est là ce que nous racontons de façon parfois automatique en reprenant l'analyse de

la rivalité imaginaire avec l'image de l'autre dans le stade du miroir. L'agression trouve bien plus sa place à ce niveau qu'au niveau de la jouissance où, si agression il y a, elle porte sur le sujet lui-même.

C'est bien là ce qui empêche de se satisfaire de la définition de la satisfaction pulsionnelle comme d'un changement du corps senti comme satisfaction. C'est bien ce qui oblige d'inscrire à la place la jouissance comme inconsciente, c'est-à-dire une jouissance qui ne se sait pas et qui ne se sent pas comme satisfaction, mais comme le contraire de celle-ci. Nous en avons indiscutablement les prémisses dans l'abord de Freud lui-même, en particulier dans *Inhibition, symptôme, angoisse*, précisément quand il traque ce qui fait la vérité du symptôme, le symptôme qui ne mérite sa désignation clinique que de ce qu'il soit senti comme déplaisir. C'est un fait que Freud le définit comme signe et substitut d'une satisfaction pulsionnelle qui n'a pas eu lieu. Il définit le symptôme par rapport à la satisfaction, donc par rapport à la jouissance, et précisément en tant que, de jouissance, il n'y en aurait pas, puisque la satisfaction n'est nullement sentie. On voit là déjà se fonder ce qui conduira Lacan à définir le symptôme par rapport à la jouissance.

Mais là-même où Freud semble définir le symptôme par le négatif de la satisfaction, il se corrige lui-même. D'ailleurs, cette définition, du symptôme que l'on trouve dans *Inhibition, symptôme, angoisse*, il ne l'amène qu'au conditionnel. Il se corrige lui-même, car il n'est pas suffisant de dire que le symptôme est un mode de défense contre la satisfaction de la pulsion, qu'il dépend du refoulement qui dit non à la jouissance. La première définition du symptôme est un *ne pas jouir* qui lie le symptôme à l'interdiction. Mais dans son analyse de la névrose obsessionnelle, nous voyons Freud nous démontrer tout le contraire, puisqu'il nous explique en quoi le symptôme devient satisfaction. C'est ce que vous trouvez au chapitre V d'*Inhibition, symptôme, angoisse,* précisément à la page 33 de l'excellente traduction française de mon camarade Michel Tort aux Presses universitaires de France.

Donc, Freud corrige cette première définition du symptôme, puisqu'il observe que, loin que l'interdiction que comporte le refoulement proscrive la satisfaction, elle se trouve, cette interdiction, amalgamée à la satisfaction dans le symptôme obsessionnel. Ce qui ne devrait être qu'une défense contre la satisfaction, prend le sens d'une satisfaction : *Bedeutung einer Befriedigung.* La signification originelle du symptôme, c'est le déplaisir. Toute l'analyse de Freud va à montrer que le symptôme peut prendre une signification contraire, à savoir qu'il y a, dans la névrose obsessionnelle, des satisfactions qui se moquent de la défense, et qui, loin d'être arrêtées par les interdictions symptomatiques, se glissent dans le symptôme lui-même. On peut dire que ce que Freud appelle une satisfaction qui se moque de la défense, c'est précisément ce que Lacan qualifie de jouissance, c'est-à-dire une satisfaction qui peut bien être sentie par le sujet comme déplaisir, qui peut bien avoir une signification de déplaisir, mais qui n'en a pas moins une signification inconsciente de plaisir.

C’est à partir de cette page 33 que l’on voit comment Lacan prolonge Freud. On peut évidemment mettre l’accent sur tout ce qui chez Lacan est rupture par rapport à Freud, en particulier l’attention porté à la linguistique, à la logique et à la topologie. Peu d’intérêt chez Freud pour tout cela, sinon seulement un intérêt pré-saussurien pour la linguistique et où l’on peut dire que là aussi il anticipe. Mais on peut également mettre l’accent – et c’est ce que je fais à propos de la jouissance – sur ce qui, dans les énoncés freudiens, appelle ce concept de jouissance.

Si de ce belvédère, nous en revenons à la problématique du choix d’objet et de ses conditions, on ne peut pas ne pas formuler, même si ce n’est que par approximation, que l’objet d’amour n’a rien à voir avec l’objet de la pulsion. Ce que nous avons dans l’investigation freudienne sur la vie amoureuse, dont j’ai parcouru les deux premières contributions, c’est que la *Liebesleben* nécessite, pour se soutenir, un ensemble très complexe qui s’appelle le fantasme et que Freud – nous l’avons vu – déchiffre à partir de l’Œdipe. C’est là qu’il faut faire deux distinctions simples. On peut d’abord qualifier le fantasme comme toute la pantomime de la vie amoureuse, c’est-à-dire comme une disposition réglée, typique et invariable du rapport du moi avec l’autre. Le fantasme comme pantomime nous est présenté par Freud lui-même dans sa première contribution. On y voit le malheureux en question exiger certains traits particuliers de l’objet d’amour, et prendre, à l’égard de cet objet, une certaine position qui est d’appétence, en même temps que cet objet est destiné à le décevoir, et qui, dans le mouvement même où il le déçoit – par exemple sur l’exigence de fidélité – satisfait profondément ce sujet.

De cette première contribution, on pourrait déjà déduire – ça n’a rien de caché – que ce sujet masculin doit bien tirer une satisfaction – une satisfaction qu’il ne connaît pas – à choisir comme objet conforme à sa requête de fidélité, un objet précisément défini par le fait qu’il la déçoit nécessairement. Du belvédère que je vous propose, on peut faire cette lecture rétroactive, mais enfin, tel que Freud nous présente les choses, nous avons aussi bien une petite pantomime où se trouve représenté le sujet en tant que moi avec son rapport à ce que nous allons écrire, toujours avec le mathème de Lacan, comme image de l’autre. Quand nous lisons des phrases comme *« il exige de lui qu’il soit tel et tel, et lui-même, par rapport à cet autre, émet ceci et cela »,* nous avons là ce qui fait après tout le texte même de l’expérience analytique, et nous pouvons dire que ça nous sert à mettre en place au plus simple le fantasme comme étant premièrement une pantomime.

m <> i(a)

Mais, deuxièmement, il y a encore ceci, qui est différent, distinct, et qui est le fantasme comme scénario, scénario conscient, rêverie effectivement *perçue*, pour reprendre là le terme de Freud concernant le changement corporel. Il y a le fantasme comme scénario et, à ce niveau-là, on peut parfaitement dire que le sujet en joue. C’est plutôt au niveau de la pantomime que le sujet apparaitrait jouer, mais il y a pourtant bien, avec le fantasme comme scénario, le fait que le sujet en joue. Nous en avons par exemple l’indication dans ce qui, chez

certains sujets, est la pensée d'avant le sommeil, la pensée récurrente à quoi le sujet s'abandonne comme voie vers l'endormissement. C'est vraiment à ce niveau-là qu'il fait l'usage du fantasme, à la place d'un valium par exemple. D'ailleurs, cet usage se répand tellement que les laboratoires qui fabriquent du valium ont, paraît-il, quelques difficultés financières. C'est donc à ce niveau-là que l'on peut parler de *l'usage du fantasme*, expression qu'Eric Laurent a mise en valeur dans certains de ses séminaires.

Il n'y a donc rien d'abusif à remarquer que le sujet doit bien y trouver un apaisement, y trouver une jouissance qui va peut-être au-delà de la satisfaction, s'il y en a une. Pour être vraiment simple, je dirais que la représentation simple du moi, de la forme du moi, de la personne propre, peut parfaitement en être absente. J'ai pris l'exemple du fantasme dont il est fait usage pour le sommeil, mais il y a aussi le fantasme dont il est fait usage pour la masturbation. Celui qui sert à Freud de paradigme, à savoir « un enfant est battu », ne comporte pas dans la règle une représentation de la personne propre, ce qui veut dire qu'en deçà des représentations, il est encore légitime de se demander où est le sujet. Cette question sur la place du sujet, si nous ne l'avions déjà inventée par ailleurs, mériterait ici d'être inscrite $\$$.

$$\frac{m <> i(a)}{\$}$$

Où est le sujet dans « Un enfant est battu » ? Où est le sujet dans le fantasme d'endormissement où le sujet se représente comme le pilote d'un sous-marin descendant dans les profondeurs de la mer, mais dont la carcasse se fendille, et dont tous s'échappent, sauf le pilote vissé à son gouvernail et qui, par là, s'engloutit dans les flots ? Où est le sujet là-dedans ? Il est légitime de poser la question. Disons que rien dans les représentations de ce sujet humain n'indique spécialement où il se trouverait. Sous les espèces du marin barbu qui tient le gouvernail ? Sous les espèces de la foule de ses compagnons qui prennent la fuite ? Sous les espèces de la carcasse du sous-marin lui-même ? Il y a incertitude sur sa place. Par rapport à ce niveau des représentations, nous sommes donc déjà amenés à en introduire une autre, et que nous complétons si nous posons en plus la question de savoir où se cache l'objet de la pulsion dans le fantasme.

$$\frac{m <> i(a)}{\$ <> a}$$

Cet objet de la pulsion que nous avons défini comme l'objet satisfaction, je crois que nous pouvons maintenant l'appeler l'objet jouissance. N'oubliez pas que lorsque nous écrivons le fantasme $(\$ <> a)$, nous l'écrivons déjà en tant que fondamental. C'est là déjà l'écriture de son déchiffrage fondamental où est

situé le sujet de l'inconscient et où se cache l'objet de la pulsion. Et rien que le fait d'écrire l'objet jouissance en rapport avec le sujet de l'inconscient – c'est là la nouveauté – nous oblige à définir le sujet non seulement comme manque-à-être, mais comme un certain manque-à-jouir. Cette connexion du sujet de l'inconscient et de l'objet jouissance dans le fantasme, si on essaye de définir le sujet à partir de cette formule – ce qui est distinct que de le définir à partir du signifiant comme un manque de signifiant –, nous porte alors à considérer ce sujet comme un mode de défense contre la jouissance. A partir de cette formule de la connexion de l'objet jouissance et du sujet de l'inconscient, on peut écrire le sujet comme mode de défense contre la jouissance, c'est-à-dire comme répondant à cette formule qui comporte primarité de la jouissance par rapport au sujet, et qui, après tout, traduit l'intuition fondamentale de Freud dans *Inhibition, symptôme, angoisse.*

1)

$$a \longrightarrow \$$$

Vous savez que Freud, à l'occasion de cet ouvrage, reprend à son compte ce terme de défense qu'il avait abandonné, jusqu'à dire que le refoulement n'est qu'un mode de défense du sujet contre la jouissance. Là, le sujet est avant tout situé comme un mode de défense à l'endroit de la jouissance, et cet objet jouissance peut alors être dit cause de la défense. La grande unification que fait Freud dans *Inhibition, symptôme, angoisse*, c'est de poser que le sujet est avant tout défini par sa façon de se défendre contre la satisfaction pulsionnelle. Ecrivons donc, du même trait, l'objet jouissance comme cause de la défense et comme cause du désir, en tant que le désir lui-même est une modalité de la défense contre la jouissance.

Si on veut écrire le désir par rapport à la conjonction du moi et de l'image de l'autre, on l'écrira ainsi :

2)

$$d \longrightarrow m <> i(a)\$$$

Le désir se règle sur cette pantomime, cherche à la susciter. Par contre, il est comme désir déterminé par le fantasme, et je l'écris donc de l'autre côté :

3)

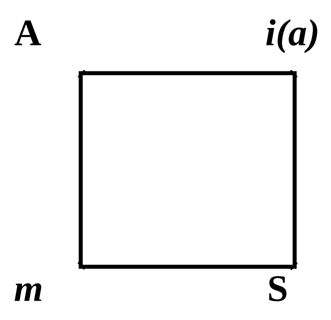
$$(\$ <> a) \longrightarrow \$$$

On peut même dire que la première formule abrège la deuxième. Le sujet, ce que nous écrivons $\$$, mérite ici d'être appelé le sujet du désir, indistinguable comme tel du sujet de la défense.

Et l'amour dans tout ça ? Qu'est-ce que nous en déduisons de l'amour ? L'amour, nous pouvons le déduire à n'être qu'une modalité du fantasme, c'est-à-dire un effet de signification du fantasme en tant que pantomime, en

tant que supporté par un scénario, c’est-à-dire par une chaîne signifiante. Cela nous fait d’ailleurs voir qu’il y a bien d’autres modalités du fantasme que l’amour. Par exemple, dans l’exemple du sous-marin, l’effet de signification n’est pas l’amour. Il n’y a pas l’amour pour le pauvre capitaine vissé à son gouvernail et qui s’enfonce dans les profondeurs de la mer. Il ne s’agit pas là d’un *comme j’aimerais qu’il se sauve.* C’est plutôt un regard assez froid qui est porté sur cette scène horrible – assez froid et en même temps marqué d’un certain effroi. Il n’y a certainement pas là d’effets de signification de l’amour. Il y a, je l’ai dit, d’autres effets de signification du fantasme, par exemple la haine, la contrainte, la destruction. Il y a aussi le mépris, l’obéissance, l’abjection, qui sont autant de significations présentes dans le fantasme du masochiste. Et on peut encore avoir la surprise, la pudeur, le viol, etc.

Comment l’objet jouissance est-il caché dans le fantasme, spécialement quand il s’agit de la modalité de l’amour ? C’est là que nous pouvons mettre à profit la réponse de Freud, à savoir que c’est essentiellement selon deux modalités : la modalité narcissique et la modalité anaclitique. Dans la modalité narcissique, l’objet peut être caché par l’autre en tant que même, et, dans la modalité anaclitique, il peut être caché par l’Autre. La distinction freudienne de ces deux modalités pourrait être reportée sur le carré de Lacan où nous avons le rapport à l’autre comme même – stade du miroir – et le rapport à l’Autre.



Si nous nous servons de ce carré pour notre question, nous voyons qu’il y a deux modes sous lesquels l’objet jouissance peut être caché dans le fantasme. Il peut être caché sous *i(a)* ou sous grand A. Ces deux rapports – l’un qui est imaginaire et l’autre qui est symbolique – peuvent être référés à un terme qui est de l’ordre du réel et qui est ici indiqué par l’objet jouissance de la pulsion.

$$\frac{i(a)}{a} \qquad \frac{A}{a}$$

On peut dire que c’est tout à fait saisissable même quand il n’y a pas la satisfaction d’amour dans le fantasme, même quand il semble que la pulsion de mort se dénude, comme par exemple chez Sade. Après tout, à propos du fan-

tasme sadien, on pourrait utiliser ces deux modalités où l'objet jouissance est caché. Pour ce qui concerne la modalité narcissique, Jean Paulhan fait remarquer, non sans pertinence, que Justine c'est Sade. C'est là précisément le choix narcissique de l'objet. Mais on peut aussi bien dire que Sade, dans son fantasme, joue à être l'Autre, celui dans la dépendance duquel souffre le sujet Justine. Il faut en effet admettre qu'il s'agit ici d'une imaginarisation de l'Autre. Comment en serait-il autrement, quand nous sommes là dans le scénario représentatif du fantasme. Sade joue à être l'Autre. Il joue le rôle de l'Autre dans son fantasme.

$$\frac{i(\mathrm{A})}{a}$$

On voit ici ce qui pourrait être formulé comme l'idéal analytique. Par rapport à ce sadisme, l'idéal analytique serait que la libido soit séparée, soit mise à la plus grande distance possible de la pulsion de mort. C'est bien cet idéal analytique dont Lacan nous prive à partir du moment où il appelle jouissance le nœud de la libido et de la pulsion de mort. On peut dire que ce nœud est reconnu sous une forme masquée dans la psychanalyse. Il est reconnu et en même temps tamponné quand on parle d'ambivalence. On parle d'ambivalence pour évaluer ce que l'on ne peut pas ne pas retrouver sous les espèces d'un mixte d'amour et de haine. Le concept d'ambivalence sert à protéger l'univalence de la libido, et reporte le nœud de la libido et de la pulsion de mort au niveau imaginaire, alors que ce que comporte le concept de jouissance est une ambivalence de la jouissance elle-même.

Que ce soit l'image de l'autre semblable ou que ce soit l'image de l'Autre, ce qui est en question dans les deux cas, c'est de savoir où se loge l'objet de jouissance. Ca nous donne d'ailleurs ici, en court-circuit, la situation la plus précise du divin détail. Le divin détail, c'est ce qui trahit l'objet jouissance dans le fantasme. C'est ce qui laisse voir cet objet caché dans les représentations fantasmatiques, et qui semble indiquer au sujet que l'objet dont il fait le choix, se trouve approprié à la pulsion et à sa satisfaction secrète. Je peux donc maintenant unifier les schémas précédents :

$$\frac{i(a)\ \text{(ou)}\ i(\mathrm{A})}{a}$$

Reprenons la dichotomie freudienne de l'amour. Du côté du narcissisme, l'amour c'est réduire l'autre au même. C'est déjà ce qui nous indique par où on pourrait aborder l'homosexualité. C'est en tout cas ce qui montre, dans l'homosexualité masculine, une tendance à la réduction de l'amour lui-même au profit de la jouissance, de telle sorte que l'amour, quand amour il y a, doit être mis à l'abri de la jouissance. Sur le versant anaclitique, l'exigence est con-

traire, puisque c'est celle que l'autre soit autre que le sujet. L'Autre majuscule de l'amour est celui qui tient le sujet dans sa dépendance, et dont Freud traite spécialement à partir de la fonction de l'Idéal du moi. Pour lui, ce qui est déterminant dans l'état amoureux, c'est que le sujet soit dans la dépendance des énoncés de l'Autre. Cet Autre de l'amour est, à cet égard, un maître, comme on le voit dans tout ce qui est présenté dans les œuvres de la sublimation. Le conflit des Autres, c'est bien ce que l'on trouve chanté dans la poésie et décrit et mis en scène dans le roman : l'opposition entre le grand Autre social ou l'Autre du maître, et l'Autre de l'amour comme représentant éventuellement une loi supérieure ou en tout cas conflictuelle. C'est cela qui justifie vraiment que l'on mette un grand A à l'Autre de l'amour. On ne peut pas se suffire de parler de l'amour sur l'axe de la réciprocité. L'amour lui-même vaut comme Autre.

Qu'est-ce que veut dire la dépendance à l'endroit de l'Autre et spécialement dans l'amour ? Eh bien, qu'il y a un Autre auquel on doit demander. Le premier élément qu'implique la dépendance, c'est la demande. Dépendance veut dire demande. On voit bien ici ce qui nimbe l'amour dans sa version narcissique, et en quoi cette version est quand même dans la dépendance de l'Autre. Le narcissisme de l'amour, c'est la notion qu'il n'y aurait là rien à demander. Dans ce que j'évoquais de l'homosexualité masculine, il y a bien une possibilité de réduction du moment de la demande. C'est pourquoi ça peut s'organiser en réseau où on s'entend tout de suite sur la jouissance dont il s'agit. Quand il y a réduction du moment de la demande, il n'y a plus qu'à prendre rendez-vous. C'est comme si la pulsion l'emportait sur le désir. On peut dire que l'analysabilité d'un sujet se juge à la demande, et même, que la demande est ce qui décide de l'inscription du sujet dans la névrose ou dans la perversion. Il faut qu'il y ait demande, ne serait-ce que pour qu'il y ait demande d'analyse et transfert.

A cet égard, je peux préciser ce que j'ai formulé quand j'ai dit que l'objet jouissance peut être caché par, ou dans, l'Autre. Je peux le préciser en disant qu'il est caché dans l'Autre de la demande quand il s'agit de ce fantasme où la signification de l'amour est présente. Je peux alors écrire que c'est dans la demande de l'Autre que se trouve inscrit l'objet *a* – cette demande de l'Autre étant demander à l'Autre ou ce que l'Autre demande.

$$\frac{\mathbf{D(A)}}{\boldsymbol{a}}$$

Si on admet que la demande puisse être équivalente à l'objet *a*, alors de grandes conséquences s'ensuivent. Lacan a songé à définir la névrose par le fait que l'objet *a* comme objet du fantasme y serait équivalent à la demande. C'était quand même vite dit, parce que la problématique de la demande n'est pas moins présente chez le pervers et chez le psychotique. Mais ça laisse tout de même voir en quoi la jouissance dans la névrose est vissée à la problématique de la demande, et que c'est le texte même des analyses qui est là ramassé :

le refus, l'acceptation, la proscription, l'accueil, le refuge. Tous ces termes marquent que la demande se sustente comme un véritable objet autour de quoi se construit la problématique même du sujet., que ce soit l'Autre qui demande ou le sujet qui demande à l'Autre, ou aussi bien qu'il ne puisse pas demander, etc. C'est là que se saisit l'aspiration de la névrose à la perversion, en tant que la perversion, ce serait de n'avoir plus rien à demander. J'écris donc, à côté de mon schéma précédent qui est précisément la cause de la division du sujet, le symbole du sujet barré. Je vais ensuite en tirer des conséquences.

$$\frac{\mathbf{D(A)}}{\boldsymbol{a}} \longrightarrow \boldsymbol{\$}$$

Il faut quand même que je constate que le pervers manie aussi la demande de l'Autre. Dans le fantasme sadique, le pervers s'identifie à la demande de l'Autre. Ca va jusque là. Il s'identifie à la demande de l'Autre en tant que volonté de jouissance, cette volonté de jouissance étant l'exacerbation, le passage à la limite, de la demande de l'Autre. A vrai dire, il y a deux passages à la limite de la demande de l'Autre, à savoir ou bien la demande d'amour, ou bien la volonté de jouissance. Le pervers masochiste manie aussi bien la demande de l'Autre, puisqu'il cherche à la susciter chez l'Autre, voire à dicter la demande que cet Autre doit lui faire. Ca passe par une éducation fort soigneuse de l'Autre. Il y a éducation de l'Autre dans un jeu avec la demande. Le sujet masochiste sait jouer avec cette demande dont pâtit le névrosé. Il joue avec, puisqu'il se fait demander par l'Autre, par un Autre qui est en fait de la frime et qui n'est que sa marionnette. Ca passe évidemment par une mise en scène soigneuse de détails qui doivent être autant de signes de la puissance de l'Autre. *La Vénus à la fourrure*, ça peut s'écrire *i*(A) : c'est placer en l'Autre tous les détails supposés attester la consistance et la maîtrise de cet Autre, dont le sujet tire en fait les ficelles.

Je ne vais pas développer, parce que c'est trop évident, le rôle que la demande joue chez le psychotique, au moins chez le paranoïaque lorsqu'elle prend la tournure de la revendication adressée à l'Autre qui peut rendre la justice, avec évidemment le soupçon toujours présent que cet Autre pourrait bien être biaisé. On le constate chez Schreber. Sa découverte, c'est bien en effet que le Dieu de justice et d'amour – celui à qui on pourrait en dernière instance demander justice et réparation – c'est précisément un Dieu fautif, coupable et criminel. C'est dans le cas Schreber que l'on peut apprendre comment l'Eros divin vire à Thanatos, à un Dieu exterminateur de l'humanité et du sujet lui-même, ce sujet qui doit alors, en raison de cette perversion divine, passer par un moment mortel. Ces temps de la cogitation schrebérienne se déchiffrent au mieux avec les termes que Freud nous a donnés. Il est clair qu'il n'y a ici, à la fin, plus personne à qui demander, sinon à en revenir à ce qui reste d'humanité pour lui demander de jouir.

Avant de tirer toutes les conséquences de l'équivalence cliniquement saisissable de la demande et de l'objet de jouissance, je peux encore indiquer ce qui

attache la demande à l'amour. C'est que l'on peut demander l'amour, alors que l'on ne peut pas demander le désir. Quelque chose fait obstacle à ce qu'on dise *je te demande de me désirer,* et pour les raisons mêmes que Freud énonce, à savoir qu'il se pourrait bien que je désire contre ce que j'aime, et que, en tout cas, je ne te désire pas d'où je t'aime. C'est de là que prend son départ cette figure de l'amour qu'est l'amour qui ne veut rien savoir, l'amour aveugle, l'amour posé comme le contraire du savoir. C'est un amour fondé sur l'ignorance du désir en tant que le désir est toujours fondé sur un *je ne sais pas*, c'est-à-dire, en termes freudiens, toujours lié au refoulement, à un *je ne sais pas qu'elle est la cause de mon désir.* Au-delà, on peut dire que cet amour irrésistible emprunte sa force et son exigence à la pulsion elle-même, ce qui fait qu'il peut valoir comme une exigence qui se moque de la défense. C'est par ce biais que nous verrons plus tard en quoi l'amour peut être équivalent à un symptôme.

J'ai indiqué que je faisais une petite parenthèse avant de tirer les conséquences de l'équivalence de l'objet *a* et de la demande, équivalence que Lacan a formulée à un moment comme spécifique dans le fantasme névrotique. Je mets l'accent là-dessus parce que cette équivalence de l'objet *a* avec un phénomène signifiant est ce qui peut nous aider à désubstantialiser une fois pour toutes l'objet *a*. Il faudrait quand même s'apercevoir quelle a été l'opération propre de Lacan pour inscrire la jouissance dans le champ du langage et dans la fonction de la parole. Son point de départ a été le schéma du signifiant et du signifié. Comme le minimum de la chaîne signifiante c'est deux signifiants, ce schéma comporte le signifié comme effet de cette chaîne minimale :

$$\frac{\mathbf{S}}{\boldsymbol{s}} \qquad \frac{\mathbf{S_1 - S2}}{\boldsymbol{s}}$$

C'est de ce schéma que Lacan est parti pour donner sa place à l'objet jouissance, en commençant d'abord par écrire le sujet barré à la place du signifié :

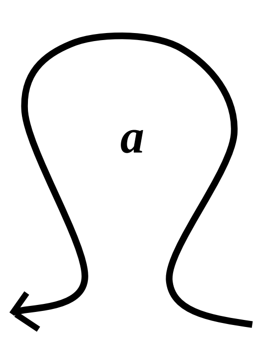
$$\frac{\mathbf{S_1 - S2}}{\boldsymbol{\$}}$$

et puis en posant – deuxième temps – la jouissance comme un produit du signifiant :

$$\frac{\mathbf{S_1}}{\boldsymbol{\$}} \quad \frac{\mathbf{S2}}{\boldsymbol{a}}$$

Le sujet barré, il est, si l'on veut, comme l'effet négatif de la chaîne signifiante, c'est-à-dire la disparition de la référence, la néantisation afférente à la fonction même de la parole, et pas moins à l'instance de l'écriture. Tandis que petit *a* est comme son produit positif, le produit positif de l'articulation signifiante.

Songeons ici à la façon dont Freud nous introduit l'exemple du fétichisme. On pourrait dire que le fétiche est l'incarnation la plus simple et la plus massive de l'objet cause du désir : il faut la présence matérielle d'un objet pour que le sujet puisse désirer sexuellement. Mais quand Freud a à nous présenter un fétiche comme tel, est-ce qu'il prend une chaussure ou un imperméable ? Il prend comme exemple un malentendu, ce qui résulte d'un malentendu du sujet entre deux langues, et donc quelque chose qui résulte, de la façon la plus patente, de l'articulation S_1-S_2. Quelles sont alors les conséquences de cet abord pour la pulsion ? C'est que ça justifie que la pulsion freudienne, loin d'être considérée comment on ne sait quelle poussée primitive de l'instinct, soit strictement identifiée à une chaîne signifiante inconsciente dont la satisfaction se détache en tant qu'objet. C'est bien le schéma que nous propose Lacan dans son *Séminaire XI*, quand il présente la pulsion comme une certaine trajectoire, comme un certain circuit articulé qui se fait autour de l'objet jouissance



Ce schéma est strictement cohérent avec la formule qu'il propose dix ans plus tard dans sa « Télévision », où il fait de la jouissance une modalité spéciale du signifié. C'est d'ailleurs ce que ne traduit pas si mal la langue espagnole quand le sens se dit *el sentido*, c'est-à-dire *le senti*. Si l'on peut et doit admettre la demande comme un objet, si l'on peut et doit admettre l'équivalence de la demande et de l'objet de jouissance, et les conséquences qui s'ensuivent pour la pulsion, si on veut bien aller jusque-là, alors il faut exactement identifier la pulsion à une chaîne signifiante ayant la jouissance comme produit, de la même façon que la chaîne signifiante explicite a un effet de signification. En tout cas, c'est très précisément le principe du graphe du désir qui est construit sur le dédoublement de deux chaînes signifiantes, l'une concernant l'effet de signification et l'autre concernant la jouissance. Non pas que ce graphe tire d'emblée toutes les conséquences que Lacan lui verra, puisque, dans certaines présentations, ou bien il fait équivaloir le vecteur inférieur au conscient et le vecteur supérieur à l'inconscient, ou bien il répartit les deux en inversant les

termes de signifiant et de signifié. Toutes ces différentes présentations ont en tout cas obligé Lacan à travailler le signifiant du manque dans l'Autre dans ses rapports à la jouissance. Je ne dis pas que ce graphe, tel qu'il est présenté dans les *Ecrits*, réponde à tout ce que je lui fais dire, sauf qu'il comporte bien deux chaînes signifiantes, dont l'une est avant tout pensée à partir de la signification, et l'autre à partir de la jouissance.

Ca implique certainement que la pulsion freudienne n'est nullement biologique. Freud lui-même le savait, puisqu'il la qualifiait de mythologique. Il la qualifiait ainsi, faute de l'avoir attrapée, comme Lacan l'a fait, à partir de la linguistique, c'est-à-dire comme un phénomène signifiant qui, loin d'être brut, est au contraire très sophistiqué dans sa construction. C'est pourquoi le concept de pulsion fait chez Lacan l'objet d'une véritable déduction. Si je la reconstruis ainsi, elle est le cinquième terme d'une séquence complexe. Comme première instance, nous avons le besoin vital, brut, correspondant à ce que Freud, au départ, appelle pulsion : la faim et l'amour. Comme deuxième instance, nous avons la demande par le fait que ce besoin se formule et s'en trouve donc remanié : il se trouve énoncé à l'Autre dans son langage. Comme troisième instance, nous avons le désir, dans la mesure où la demande, en tant qu'articulée, l'implique. Il y a ce qui ne peut pas être dit absolument mais qui, du seul fait qu'il y a le langage, se dit entre les lignes. Ce n'est pas quelque chose qui serait substantiel et qui ne pourrait pas être dit, c'est qu'il y a un entre-deux du seul fait qu'il y a de l'articulation. Lacan, à cet égard, fait du désir l'effet de la demande, et plus précisément un effet-sujet caractérisé par l'introduction de l'absence dans ce que nous avons supposé au départ. La quatrième instance, c'est l'amour comme résultat de ce qui répond à cette absence. L'amour, c'est la demande à l'Autre où plus rien n'est demandé d'autre que la présence de l'Autre. La demande d'amour répond à l'effet-sujet comme néantisation et comme absence, c'est-à-dire à l'Autre de l'amour en tant qu'il est au-delà de tout ce qu'il pourrait donner pour répondre au besoin. A cet égard, l'amour est une limite de la demande. Cette chronologie ou cette déduction est à reconstituer ainsi. On peut y voir comment Lacan, tantôt situe le désir audelà de la demande – c'est la demande 2 – et tantôt en deçà quand il s'agit de la demande d'amour.

On voit bien ici ce qui rapproche l'amour de la pulsion, à savoir que ces deux fonctions font nœud avec la présence. Le désir fait nœud avec l'absence, mais quand nous parlons d'amour et de pulsion, c'est la présence qui en est cause et qui est appelée. La pulsion, c'est une demande de présence de l'objet jouissance au lieu de l'Autre. C'est en quoi on peut la qualifier de demande de jouissance, et c'est précisément ce que Lacan fait quand il la qualifie de volonté. Si on peut dire *volonté de jouissance,* c'est dans la mesure où il s'agit d'une demande en tant qu'ininterprétable, c'est-à-dire d'une demande comme sans désir : une demande qui ne laisse plus rien entre les lignes. Ce qui apparaît comme disparition de l'Autre de l'amour dans la volonté de jouissance, est bien ce qui permet de situer cette question dont la réponse est impensable : *Quand tu jouis, est-ce que tu m'aimes ?*

Je vais m'arrêter sur ce point et je continuerai la prochaine fois.

VIII

LES DIVINS DETAILS
COURS DU 10 MAI 1989

Lundi, quelqu'un me faisait remarquer qu'en dépit que l'usage se soit répandu, dans un certain milieu, de recentrer la théorie de la psychanalyse sur l'objet *a* et d'aborder l'appareil signifiant dans ses rapports avec la jouissance – et ceci concerne aussi bien le compte rendu de cas, l'élaboration que les praticiens peuvent donner de leur expérience –, on n'en avait pas pour autant une notion claire. Je partage ce diagnostic, et c'est même ce défaut qui entre dans les motivations de mon travail de cette année. Si j'arrive aujourd'hui au bout de ce que je voudrais clarifier, eh bien, j'aurais réussi à clarifier un mathème de Lacan qui a une fonction clef et qui est S de A barré. C'est en effet par ce mathème que s'accomplit un décrochage dans l'enseignement de Lacan, un moment crucial de son *penser contre soi-même,* et dont on peut dire qu'il nous conditionne encore dans notre élaboration.

La dernière fois, je vous ai énuméré la séquence suivante. Je la mets au tableau pour plus de facilité.

1 – Besoin

2 – Demande

3 – Désir

4 – Amour (Demande)

5 – Pulsion

Dans cette séquence, l'attention a toujours été dirigée sur l'articulation des trois premiers termes. Elle l'a été dans les commentaires, mais aussi à plusieurs reprises par Lacan lui-même. Je vous renvoie à ce qui dans les *Ecrits* concerne cette triade, à savoir « La direction de la cure », pages 618 et suivantes ; « La signification du phallus », pages 690-691 ; « Subversion du sujet », pages 813 et suivantes. J'ai moi-même déjà commenté, et pas qu'une fois, ces pages dans mon cours, en suivant les indications qui y étaient données, c'est-à-dire celles qui ne vont pas clairement – disons-le ainsi – jusqu'à la pulsion, même si l'amour s'y introduit par le biais de la demande. Je vais donc reprendre tout cela dans la perspective sensiblement déplacée qui est la mienne cette année.

D'abord le besoin. Le terme de besoin peut être introduit à partir de la considération de la vie, et plus précisément à partir de l'organisme vivant. Les exigences de la vie de l'organisme, de sa survie – terme qui indique déjà que

sa vie n'est pas facile et qu'elle n'est pas assurée – peuvent être appelées besoin. Ce type d'exigences du vivant qu'on appelle le besoin peut être élargi à l'espèce animale où s'inscrit l'homme. Ceci se tient au niveau du point de départ qui est celui de Freud dans sa théorie des pulsions, qui est toute construite, comme lui-même le confesse, sur la dyade de la faim et de l'amour – l'amour n'étant là que le nom donné à l'exigence que l'espèce humaine comme sexuée doive survivre en cherchant le contact, la manipulation, la pénétration d'individus des deux sexes. Le besoin désigne au fond quelque chose dont on peut dire au plus simple qu'il doit être satisfait.

Avec ce terme si général de besoin – qui vaut pour tout le règne animal et même, pourquoi pas, pour le règne végétal – s'introduit la notion d'un manque. Le besoin appelle son complément, et un complément qui est bien particulier. Par là-même, par l'ajustement entre ce manque et ce complément, il appelle le terme même de satisfaction. Vous rencontrez souvent, dans l'élaboration de Lacan, l'expression de satisfaction des besoins qui en elle-même n'a pas lieu de nous fasciner. C'est une expression qui n'a pas de quoi nous retenir, si on n'y lit pas ce qu'elle évoque et voile d'une autre satisfaction qui est la jouissance. Je ne souligne ici cette satisfaction des besoins que parce qu'un peu plus tard, quand on sera à l'autre bout de la séquence, quand on en sera à la pulsion, nous la retrouverons, mais déplacée, remaniée.

Deuxièmement, la demande. La demande, c'est ce qu'impose la considération du besoin comme exigence du vivant quand ce vivant est un vivant humain, c'est-à-dire un être parlant, un être qui a affaire au langage et à la parole dans la mesure où il parle, et plus encore dans la mesure où on lui parle et on parle de lui. A cet égard, en considérant la séquence, on peut défendre que la demande est d'un niveau juste supérieur au besoin initial, et qu'elle traduit le passage du besoin dans l'appareil du langage. Le besoin se traduit en termes de langage, se traduit comme demande dans la fonction de la parole – le plus simple étant de considérer que c'est du besoin que se motive la demande. On peut dire que dans la construction de Lacan, l'Autre est introduit au niveau de la demande – ce qui montre qu'en dépit de ce que je disais tout à l'heure de l'amour freudien, l'Autre n'est nullement impliqué au niveau du besoin. Le complément y est impliqué, mais pas l'Autre avec un grand A. L'Autre du langage, l'Autre du signifiant, l'Autre de l'appareil signifiant se manifeste, se présentifie et est d'abord mis en jeu en tant que l'Autre de la demande.

On peut stationner – il m'est arrivé de le faire – sur un état en quelque sorte inchoatif de la demande qui elle-même est déjà sujette à une importante dialectique. Cet état inchoatif, c'est le pur et simple appel, l'appel que fait entendre l'être parlant pour la satisfaction de ses besoins. Il trouve à s'imager au plus simple dans le rapport de la mère et de l'enfant, et puis se retrouve repris, voire idéalisé, dans la psychanalyse, par exemple dans l'idéal winnicottien de « la mère suffisamment bonne ».

A ce stade de la séquence, il faut préciser ce qui s'ensuit, pour ces besoins supposés primaires, de passer par la fonction de la parole. Lacan était intarissable pour préciser et serrer ce qui se modifie des besoins du fait que leur satisfaction est suspendue à l'Autre de la demande et passe par la fonction de la parole. Les termes qu'il emploie à ce propos mériteraient chacun un commentaire détaillé, mais je passe. Il s'ensuit, donc, une déviation des besoins, ou en-

core d’une aliénation. Ces besoins se trouvent être transis – j’énumère les termes que je cueille chez Lacan – par un filtrage, par un émondage, par un modelage, par un morcellement et, plus radicalement, par une oblitération. Je dis *plus radicalement,* parce que c’est là que l’on peut faire vraiment opérer la fonction négative et néantisante du langage, et donc formuler l’incidence de la demande sur le besoin dans les termes d’une substitution. Non seulement la demande traduit, transpose et aliène les besoins, mais, plus radicalement, elle s’y substitue. Disons que parmi ces termes, qui ont chacun leur précision, leur valeur propre, et qui sont parfois contradictoires, je retiens, pour aller au plus simple, la substitution. J’exprime l’incidence de la demande sur le besoin comme une substitution du signifiant au besoin, c’est-à-dire que je traduis cette incidence par une véritable métaphore de la demande.

$$\frac{\mathbf{D}}{\not{\mathbf{B}}}$$

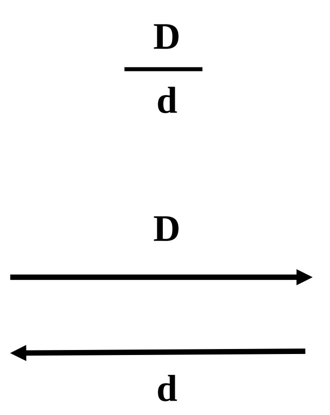
Troisièmement, le désir. Le terme de désir trouve à se placer comme le résultat de cette substitution. Je vais donc l’écrire avec une flèche et un petit *d.*

$$\frac{\mathbf{D}}{\not{\mathbf{B}}} \longrightarrow \mathbf{d}$$

Dans la séquence, c’est le terme de désir lui-même qui traduit l’effet de l’incidence de la demande sur le besoin. Il résume le trouble apporté par la fonction de la parole au statut et à la survie du vivant. Mais faisons attention à ce qu’en utilisant le terme de désir, nous visons aussi bien quelque chose qui cherche sa satisfaction comme c’est le cas avec le besoin. Comme résultat de l’incidence de la demande sur le besoin, le désir cherche aussi sa satisfaction, mais avec ceci qu’il ne la trouve pas. C’est par là que l’on peut distinguer au plus simple le besoin et le désir. Ce n’est pas à cause d’un méchant hasard que le désir ne trouve pas sa satisfaction, c’est de structure. Au point que quand Freud évoque la réalisation du vœu inconscient – ce *Wunsch* que Lacan a tiré vers le terme de désir – il n’évoque sa réalisation que dans le rêve. Ca traduit précisément le défaut structural de satisfaction, au point que le paradigme du désir soit le désir hystérique en tant que désir insatisfait. Ce terme négatif est déjà suffisant pour que l’on puisse saisir en quoi le désir cherche sa satisfaction. Les autres modalités du désir névrotique – le désir impossible de l’obsessionnel, le désir prévenu, qui est aussi, dans une de ses valeurs, le désir phobique – sont autant de modalités de la négation. Contrairement au besoin qui cherche sa satisfaction et qui peut la trouver ou non – il y a de la contingence – on peut dire que le désir est comme tel une fonction en pure perte, dans la mesure où on la situe par rapport à la satisfaction.

On cherche à écrire le désir à partir de la demande, mais si on cherche à à l'écrire à partir du besoin, ça ne donne pas exactement le même résultat. C'est qu'il y a tout de même, à travers le labyrinthe que Lacan nous transmet, le fait de pouvoir nous repérer sur cette disjonction-là : désir par rapport à la demande / désir par rapport au besoin.

Commençons par le désir par rapport à la demande. Lacan a fait du désir la métonymie de la métaphore de la demande et du besoin. Mais dans la perspective qui est la mienne et qui est celle de la satisfaction, je trouve à opposer le désir et la demande, qui est toujours demande de quelque chose de particulier, de précis, et aussi bien de quelqu'un quand elle prend la tournure de l'amour. D'une part, nous avons la demande d'amour : celle-ci et pas une autre, celui-ci et pas un autre. D'autre part, nous avons le désir comme désir d'autre chose et, pourquoi pas, comme désir de quelqu'un d'autre. Cette tension vers l'autre chose est autant constitutive du désir que le particulier est constitutif de la demande. C'est même pour autant que la demande est demande de quelque chose, et le désir, désir d'autre chose, qu'il y a place pour l'interprétation qui, justement, fait toujours valoir l'autre chose. De telle sorte que dans la métaphore de la demande, le désir apparaît dans la position du signifié du signifiant de la demande, au point que l'on pourrait aussi écrire ce circuit qui, d'un vecteur progrédient de la demande, se complète d'un vecteur de retour du désir.



Prenons maintenant le désir par rapport au besoin. Ce rapport, je l'ai repris comme oblitération, à savoir qu'il se pourrait qu'il ne reste rien du besoin. A cet égard, on pourrait écrire que le désir est le négatif du besoin, qu'il en suppose l'annihilation, si Lacan, avant même d'isoler l'objet *a*, ne s'était aperçu que ce qu'il y a en jeu dans le désir n'est pas seulement la fonction de la puissance de l'autre chose, mais aussi la fonction d'éléments insubstituables, radicalement particuliers, ce que Freud appelle les conditions d'amour qui sont également des conditions du désir sexuel. Il faut donner ici à l'amour son sens large. L'amour emporte avec lui le désir sexuel. Freud met en évidence que le désir n'a pas simplement rapport à l'autre chose, mais a aussi rapport à des conditions radicales. Le désir est radicalement conditionné par la présence d'éléments *sine qua non.*

La perpétuation dans le désir de ce particulier que Lacan traduit en disant qu'il y a oblitération du besoin, laisse un résidu, et c'est ce résidu qu'il installe en tiers entre le besoin oblitéré et le désir.

$$\not{B} \longrightarrow a \quad \longrightarrow d$$

C'est là un schéma qui installe petit *a* comme le résultat de l'oblitération du besoin d'où surgit le désir. C'est en tout cas ainsi que j'articule la proposition de Lacan : « *La puissance de la pure perte surgit du résidu d'une oblitération.* » Déjà, à placer ainsi cette proposition dans mon schéma, on peut voir s'introduire l'objet *a* comme le résidu de l'oblitération d'une satisfaction primaire, ici celle des besoins. Cette construction de Lacan, dont je n'évoque que les grandes lignes, subit une modification, du fait que la demande est dédoublée et qu'entre la demande de quelque chose et la demande de quelqu'un qu'on appelle l'amour, il y a un hiatus. Ce hiatus, on peut jouer à le combler : *je te mange*, dit-on. Mais c'est là un emploi déplacé. Il n'est en effet pas conseillé de ramener la demande d'amour à la satisfaction orale de l'ingestion. Parfois, ça arrive, mais ça trouble fortement la société.

On peut dire que la demande d'amour introduit à l'horizon une autre satisfaction que celle du besoin. Il y a une autre satisfaction qui est impliquée dans l'amour et qui déjà suffit à le découpler de la faim. Remarquez qu'à ce niveau nous ne sommes pas du tout à situer l'amour comme un phénomène imaginaire. C'est une des grandes questions de la théorie analytique de l'amour depuis Lacan. Est-ce que son enseignement comporte un ravalement de l'amour comme foncièrement imaginaire ? Là où nous sommes, nous pouvons déjà remarquer que lorsqu'on introduit l'amour à partir de la demande, on ne fait pas du tout du partenaire un semblable, on ne fait pas de lui le *a* qui répond au *a'* dans la relation duelle imaginaire. Quand on introduit l'amour à partir de la demande, on a affaire au grand Autre, à l'Autre du signifiant. Ce qui paraît essentiel à Freud lui-même quand il parle de l'amour, c'est l'état de dépendance où le sujet se trouve par rapport à l'Idéal du moi en tant que situé dans l'espace du partenaire. A partir du moment où on accentue le caractère signifiant de l'Idéal du moi et que ce dernier a un statut symbolique, on ne peut réduire l'amour à un phénomène purement imaginaire. Il est ici très clairement articulé au signifiant, à l'Autre du signifiant.

En quel sens la demande d'amour à l'Autre se distingue-t-elle de la demande de quelque chose ? Elle s'en distingue par un trait dont on peut dire qu'il est définitionnel quant à l'amour, à savoir que la demande d'amour est demande de rien. Elle se distingue de la demande de quelque chose en étant demande de rien à l'Autre. C'est sur la base de ce négatif que Lacan peut formuler que le rien fait le fond de la demande d'amour, et que, si à cette demande doit répondre un don qui lui correspond, ce don sort du cadre du besoin qui, lui, est toujours demande de quelque chose. Le don dont il s'agit dans l'amour, c'est le don de rien. L'amour est demande paradoxale du don de rien. Ca suppose évidemment que l'on donne une certaine consistance à ce rien. C'est bien ce que fait Lacan en le nommant *le* rien, et en en faisant précisément l'objet qui

répond à la demande d'amour, demande qui n'est pas demande de ceci ou de cela, mais qui va au-delà de ceci ou de cela, qui vise le point même d'où peuvent venir les ceci et les cela, et qu'aucun ceci ou cela en lui-même ne peut présentifier. C'est ce qui, en un passage à la limite, se traduit pas le fait que le rien est l'*objet* qui est en fonction dans la demande d'amour. C'est ce qui explique que Lacan, lorsqu'il tentera de faire la liste des objets *a,* les poussera à la limite de la désubstantialisation et y intègrera le rien.

Dans l'amour, il s'agit que l'Autre donne ce qu'il n'a pas. Evidemment, la traduction la plus simple de ce qu'il n'a pas, c'est son être. Pas son avoir mais son être. Ou bien il s'agit qu'il apporte ce qu'il ne sait pas, ce qui veut dire que c'est avec son inconscient qu'on aime : on aime foncièrement dans l'ignorance. Ou bien encore il s'agit que l'Autre apporte son propre manque, à savoir sa castration. C'est en quoi Lacan formule, de la façon la plus logique, que la demande d'amour vise toujours un Autre en tant que châtré. Que ce soit l'amour d'un homme pour une femme ou l'amour d'une femme pour un homme, le partenaire est visé comme châtré. C'est ce sur quoi nous aurons l'occasion de revenir une prochaine fois. La demande d'amour est foncièrement connectée à la castration.

Je vais écrire au tableau deux mathèmes très simples, pour distinguer les deux statuts de la demande.

$$\mathbf{D} <> \mathbf{A}$$

$$\mathbf{D} <> \cancel{\mathbf{A}}$$

Le premier est fait pour dire que la demande primaire a rapport avec l'Autre qui a, le poinçon signalant la connexion et la multiplicité des rapports que l'on peut établir entre ces deux termes. Le second mathème écrit la demande d'amour. Et je ne vois pas pourquoi je ne complèterai pas ce schématisme par un autre mathème installant l'objet *a* comme le rien en tant que cause dans la demande d'amour.

$$\boldsymbol{a} \longrightarrow \mathbf{D}$$

Si cette lecture peu courante choque certains, je leur dirais qu'il faut quand même s'apercevoir que c'est celle sans laquelle serait impensable la plus simple entrée en analyse, la mise en fonctionnement du sujet dans le dispositif analytique. On est habitué à voir ce mathème plutôt écrit ainsi : $a \rightarrow \$$, parce que c'est l'écriture que Lacan a placée sur l'étage supérieur du Discours analytique. Mais ce sujet au travail dans la fonction de la parole, dans quel espace se déplace-t-il, sinon dans la dimension de la demande dont la modalité enveloppe tous les dits de l'analysant. Le transfert analytique lui-même serait impensable si l'objet rien n'était pas susceptible de fonctionner comme cause de la demande. Dans le discours analytique, la position de l'analyste est bien celle du rien, et c'est même ce qui peut faire comprendre l'effet sémantique du transfert, c'est-à-dire l'effet sémantique de l'amour dans sa jonction avec

l'exigence d'une présence et d'une absence. C'est même ce qui rend structuralement nécessaire le fait du paiement de la séance en ce qu'il tamponne cet effet sémantique. C'est pourquoi, à l'occasion, quand on a affaire à des sujets chez qui l'objet rien de la demande est pivot, il est très important de différer ce paiement une fois sur l'autre. Il faut le différer pour maintenir cet effet d'amour qui est présent du seul fait de la mise en jeu de l'objet rien dans l'expérience analytique. Evidemment, il ne s'agit pas de le différer pour toujours, mais on peut jouer à le différer pendant un moment. Je ne vais pas m'étendre sur ce point qui va être prochainement traité ailleurs.

J'en reviens à la connexion de l'amour et de la castration, pour relever qu'il ne suffit pas d'articuler l'état amoureux entre l'Idéal du moi et le moi idéal. J'inscris ici grand I, le repère signifiant de l'Idéal du moi, et à côté j'inscris *i(a),* l'image du moi. Comme c'est le point où le sujet se voit comme aimable, je peux abréger le rapport en prenant la moitié du losange pour signaler une perspective et je l'inscris entre I et *i(a).*

$$\mathbf{I} < \boldsymbol{i(a)}$$

Mais le rappel que je fais sous l'index de l'amour et de la castration, c'est que, conformément à ce que j'ai articulé, il faut situer sous grand I la fonction imaginaire de la castration.

$$\frac{\mathbf{I}}{(-\varphi)} < \boldsymbol{i(a)}$$

C'est en quoi il ne suffit pas de poser l'état amoureux à partir de la satisfaction narcissique : *je ne t'aime que pour me voir comme je m'aime,* mais bien comme un *je t'aime pour quelque chose qui est en toi et qui est ce qui te manque.* C'est en quoi le divin détail, quand il fonctionne dans l'état amoureux, est foncièrement un signe de la castration. Et c'est aussi bien pourquoi l'amour de l'homosexuel masculin pour une femme est parfaitement concevable et peut même donner l'exemple des formes les plus exaltées d'un amour exclusif.

J'ai trouvé dans Gide un petit texte qui m'a amusé, qui est vraiment charmant, et qui s'appelle « La journée du 27 septembre ». Maxime Gorki, dans les plus beaux jours de l'universalisme stalinien, avait entrepris de demander à des écrivains distingués dans le monde, d'écrire leur journée du 27 septembre. Gide, lui, à quoi passe-t-il son 27 septembre ? Eh bien, à faire des bêtises, et il met son point d'honneur, non pas à raconter la journée du 26 septembre – il a songé à trafiquer la chose – où il s'était très bien comporté, ni non plus celle du 28 où il était à son travail, mais bien celle du 27 où il était allé trois fois au cinéma voir des conneries. Je dois dire que je trouve absolument délicieuse cette façon de tourner le mandat de Gorki. Il va donc au cinéma et il voit un film d'amour qui le débecte. Il s'agit d'un père, pitoyable ganache, qui, pour les beaux yeux de sa fille, pour l'amour des beaux yeux noirs de sa fille, se

livre, comme le dit Gide, aux pires saloperies. Il dit ce que ça lui inspire : *« De sorte que l'amour paternel dans ce film devenait aussi répugnant qu'un amour à la Des Grieux. »* Il prend donc sa référence dans *Manon Lescaut*. C'est un amour répugnant, un amour à la Des Grieux qui fait injure à l'idée sublime qu'il a, lui, de l'amour. Voilà cet amant de petits garçons, censurer, de façon parfaitement authentique et logique, l'amour à la Des Grieux comme répugnant. Et il ajoute : *« J'exagère, je le sais, mais à peine. Si je n'aimais point tant l'amour qui exalte, je n'en voudrais point tant à tout amour qui avilit. »* Voilà, au détour de sa plume, la position de Gide, qui n'est pas simplement celle d'être un chantre de la pédérastie, mais qui est aussi en même temps – c'est à cet aspect-là que Lacan s'est intéressé – celle d'être un croisé, un chantre de l'amour sous sa forme la plus exaltée.

Revenons-en maintenant à la triade 1, 3, 4, c'est-à-dire à celle du besoin, de l'amour et du désir, pour dire – vous le trouverez articulé dans Lacan – que la dialectique hégélienne fonctionnant comme une double négation et partant du particulier du besoin, paraît d'abord conduire à l'inconditionnel de la demande d'amour. Mettre là en avant l'inconditionné ou l'inconditionnel, c'est mettre l'accent sur le *je n'en veux rien savoir* de l'amour. Ce *je n'en veux rien savoir,* on peut le traiter comme une méconnaissance, par exemple une méconnaissance des conditions qui devraient inhiber un amour illégitime. On peut aussi le traiter comme un refoulement. Et on peut encore le traiter comme une résistance. Quand on parle de la résistance de transfert dans l'analyse, on parle de l'amour comme complice du refoulement. Donc, que ce soit sous les espèces de la méconnaissance, du refoulement ou de la résistance, on met l'amour au chapitre de la *défense* – pour employer là un terme que Freud remet en vigueur dans *Inhibition, symptôme, angoisse*. Du particulier du besoin à l'inconditionné, nous avons donc comme une négation. Le désir apparaît là comme une négation de la négation, c'est-à-dire comme un mixte de particularité et d'inconditionnalité. Lacan, qui veut le distinguer d'une négation de la négation, l'articule comme le retour d'une particularité qui concerne la structure de l'inconditionné. Et c'est de là qu'il déduit la condition d'amour freudienne comme condition absolue. Absolue veut dire ici qu'elle est séparée de tout, qu'elle vaut de façon *sine qua non*. Au fond, cette dialectique nous présente comme une déduction de la condition d'amour freudienne. Je ne m'attarde pas davantage sur cette considération de Lacan que je considère comme bien connue, et j'en viens à la triade 3, 4, 5, c'est-à-dire à l'articulation du désir, de l'amour et de la pulsion.

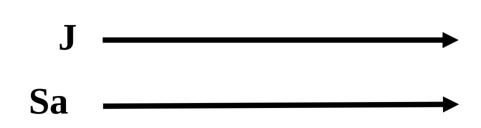
Dans cette triade, on peut sans doute, et conformément aux indications de Lacan, reconnaître ce que le désir et l'amour ont en commun, à savoir la structure d'absolu qui est recélée dans l'inconditionné et qui reste en vigueur dans la condition du désir. Mais le désir et l'amour n'ont pas que cela en commun, ils ont aussi l'Autre, pour autant que le désir est désir de l'Autre, et que l'amour comme demande est aussi bien rapport à l'Autre dans sa présence ou son absence. Et puis, ils ont encore en commun l'objet *a*. Ils ont l'un et l'autre en commun – et c'est bien ce qui permet l'ambiguïté freudienne du *Liebe* – l'objet *a* en position de cause.

Qu'en est-il alors de la pulsion ? Ce qui a rendu si difficile de situer correctement la pulsion, ce sont les liens qu'elle garde avec le besoin ou avec l'ins-

tinct – l'instinct comme fonction qui guiderait le vivant vers la satisfaction des besoins. A cet égard, la pulsion est une métamorphose du besoin, la métamorphose dernière du besoin, et en même temps la dernière métamorphose de la demande au-delà du désir et de l'amour. La pulsion est articulée sur ce qu'on peut dire être le concept le plus général de cette séquence, à savoir la satisfaction. Qu'est-ce qui justifie la mise en série de ces termes, sinon que chacun, dans son mode propre, répond à la quête d'une satisfaction.

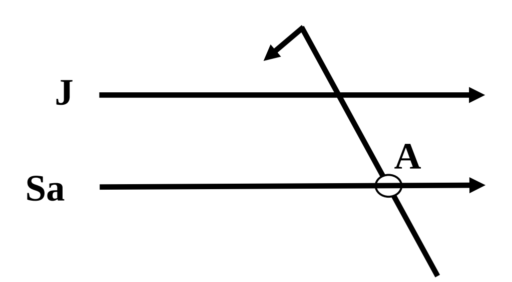
Comment la pulsion s'inscrit-elle dans la quête de la satisfaction ? Il me semble que l'on peut soutenir que la pulsion est une demande qui est toujours satisfaite. Il y a un paradoxe à le formuler ainsi, puisque la notion d'un renoncement à la pulsion est partout présente chez Freud. Mais, par un versant plus profond de l'articulation freudienne, le concept de pulsion entre précisément en jeu quand il s'agit de mettre en valeur qu'elle se satisfait malgré tout, malgré le désir, malgré l'amour, malgré la demande. La pulsion est capable de *se moquer* du refoulement – expression que j'ai déjà relevée et que vous trouvez dans *Inhibition, symptôme, angoisse*. Elle est capable de se moquer du refoulement, et c'est pourquoi, quand il s'agit de la pulsion en tant que demande articulée dans l'inconscient, on peut dire que l'objet *a* est cause finale, cause finale de la pulsion. Cela veut dire que la pulsion comme demande – demande silencieuse mais qui n'en est pas moins articulée – produit sa propre satisfaction. C'est bien pourquoi Lacan en a proposé le schéma que vous trouvez dans le *Séminaire XI*, où l'objet *a* entouré d'un circuit est le produit constant de la pulsion comme chaîne signifiante. C'est pourquoi aussi, à l'autre bout de son enseignement et conformément à la définition la plus profonde de la pulsion, il peut écrire que *« le sujet est heureux »*. Il l'écrit dans sa « Télévision », et il ajoute : *« Tout heur lui est bon pour ce qui le maintient, soit pour qu'il se répète. »* Eh bien, ce bonheur constant du sujet est ce qui traduit, d'une façon un peu imagée, que la pulsion trouve à se satisfaire du fait même de son circuit, et que la demande, l'amour et le désir sont autant d'heurs qui n'ont de fonction que de donner lieu à la pulsion. C'est en quoi le terme de pulsion, qui était mystérieux pour Freud lui-même puisqu'il le disait mythologique, peut se laisser ramener à ceci, qui est plus simple, à savoir que la pulsion c'est la chaîne signifiante pas simplement considérée dans son effet de signification mais dans sa production de jouissance.

Là, il faut que je pose la question de savoir si la jouissance est avant ou après l'Autre. Il est certain qu'une indication fort utile de Lacan semble disjoindre ces deux termes. Il s'agit de la formule selon laquelle la jouissance est du côté de la Chose, tandis que le désir est de l'Autre. Cette disjonction est au fond celle que nous apprenons et que nous acceptons dès que nous manions le grand graphe du désir, puisqu'il est construit sur deux vecteurs parallèles, celui du signifiant et celui de la jouissance, et qu'il semble les placer sur un pied d'égalité comme deux préalables. S'il est vrai que le langage est toujours déjà là, avant même que vienne au monde le petit d'homme comme vivant, ce graphe articule aussi bien que la jouissance de ce vivant est elle aussi déjà là, qu'elle est aussi un préalable, une donnée de départ.



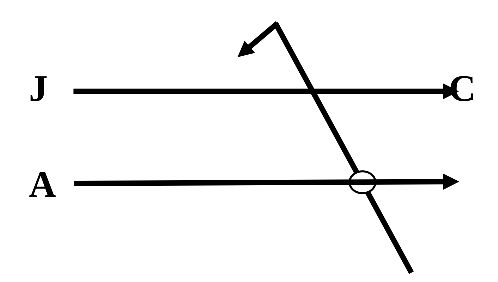
Cet abord doit être évidemment corrigé, et il l'est d'ailleurs dans le graphe lui-même. Il doit être corrigé comme Lacan le fait bien plus tard, en formulant le contraire de la proposition que je vous ai citée, à savoir que la jouissance est non pas du côté de la Chose, mais du côté de l'Autre. On pourrait le taxer d'incohérence puisqu'on trouve, dans les *Ecrits,* la jouissance référée à la Chose et le désir référé à l'Autre, alors que plus tard, dans le compte rendu de son Séminaire *...ou pire*, il formule au contraire que la jouissance est de l'Autre.

La question, là, n'est pas seulement d'accorder de façon scolastique ces deux énoncés, mais de cerner ce qui est en jeu. Dans le graphe, la synchronie des deux vecteurs est quand même rectifiée par un troisième vecteur qui, lui, introduit une diachronie. La synchronie est corrigée par ce qui vaut comme parcours subjectif du signifiant et de la jouissance. Si on traverse les deux vecteurs préalables par un nouveau vecteur, on les ordonne. Ca fait que dans la perspective du vecteur troisième, l'Autre est rencontré avant la jouissance. On peut alors même dire que le graphe traduit la façon dont la jouissance rencontre l'appareil du langage.

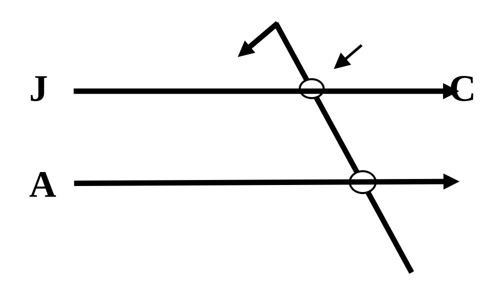


Le premier point de rencontre étant l'Autre, duquel dépend, donc, l'issue du parcours subjectif, on comprend que la tâche de « la mère suffisamment bonne » soit une tâche extrêmement chargée, puisque Winnicott veut faire supporter à celle-ci une fonction majeure qui n'est pas simplement celle de satisfaire les besoins vitaux, mais aussi celle de laisser place au désir. La mère doit savoir manquer de ce qu'il faut pour laisser place au désir, doit encore répondre à l'amour par le don de ce qu'elle n'a pas, et doit encore, quant à la jouissance, la permettre juste assez. Chez tous les élèves de Winnicott, on trouve, à l'occasion sur le mode narratif, ces quatre fonctions plus ou moins distribuées dans la méconnaissance : satisfaire les besoins vitaux, laisser place au désir, répondre à l'amour, permettre juste assez la jouissance.

Ici, je distingue le grand C de la castration que Lacan place à l'extrémité du vecteur de la jouissance, puisque c'est bien cette modification essentielle que l'appareil du langage semble apporter à la jouissance.



C'est là que l'on peut saisir ce que ce graphe du désir comporte d'incomplet, et même par rapport à l'articulation de Lacan dans sa « Subversion du sujet ». Ce qui manque pour bien situer le rapport entre la jouissance et la castration, c'est la jouissance post-castration, ce que plus tard Lacan appellera le plus-de-jouir, c'est-à-dire ce qui reste de la jouissance après l'opération de la castration. Ce qui n'est pas indiqué dans ce graphe, c'est le résidu petit *a* de l'oblitération de la jouissance. À cet égard, l'écriture de la synchronie de la pulsion à ce point de croisement, ne répond pas du tout à cette articulation.



Ce qui y répondrait mieux, c'est le schéma suivant, où la castration est sur le vecteur qui conduit de la jouissance préalable à une jouissance qui, d'être post-castration, mérite alors d'être appelée jouissance de l'Autre barré, ne serait-ce que comme question.

Castration

J ———→ **J(Ⱥ)**

C'est bien ce qui a conduit Lacan à distinguer d'abord deux jouissances : la jouissance de l'Autre et la jouissance préalable qu'il a appelée une fois l'Une, en la mettant en balance avec l'Autre. Je le cite : *« La jouissance étant de l'Autre exige que l'Une soit simplement castrée, c'est-à-dire symbolisée par le phallus. »* De la même façon que j'ai écrit la jouissance de l'Autre à la droite du vecteur, j'écris sur sa gauche la jouissance Une, et je traduis ainsi que la traversée de l'Autre a pour conséquence la castration de cette jouissance Une.

Est rescapée de l'Autre, rescapée de l'opération de la castration, une jouissance qui mérite alors d'être appelée jouissance de l'Autre.

$$\mathbf{J\ Une} \xrightarrow{\textbf{Castration}} \mathbf{J(\not{A})}$$

A cet égard, il faut encore s'apercevoir que lorsqu'on évoque le sujet du besoin dans la psychanalyse, on l'évoque foncièrement dans sa détresse pour rendre compte de ce qui le précipite dans la dépendance de l'Autre. Par là, on introduit secrètement son impuissance que l'on rend opératoire. Cette castration langagière est ce que Freud a essayé d'imager par la menace de castration ou par la thématique de l'objet perdu, y compris par la mythologie de l'Œdipe en tant qu'elle ne signifie pas autre chose que l'objet primaire comme perdu.

De là, il faut distinguer trois statuts de la jouissance et non pas simplement deux. Nous avons, premièrement, la jouissance Une en tant que préalable, celle qui serait du vivant pur et qui est donc foncièrement perdue. Deuxièmement, nous avons la jouissance Une en tant que symbolisée par le phallus, c'est-à-dire une jouissance en tant que castrée. Troisièmement, nous avons la jouissance Autre, c'est-à-dire celle qui n'est pas symbolisée par le phallus, et dont on peut dire que Lacan, pendant un temps, l'a confondue avec la précédente. Pour l'imager, nous avons le corps de l'être parlant en tant qu'Autre, c'est-à-dire ce corps que Freud lui-même nous décrit comme subissant les migrations de la libido, jusqu'à ce qu'elle ne soit plus concentrée que dans les parties limites de ce corps. C'est là, d'ailleurs, ce qui nous permet de situer l'opération perverse qui se laisse définir au plus simple comme la tentative de restituer la jouissance à l'Autre, et précisément cette jouissance résiduelle.

La névrose, sur le versant du désir, se laisse situer comme une question sur le désir de l'Autre, au point que la demande comme objet fantasmatique du névrosé est une question sur le désir de l'Autre. C'est pourquoi elle prend le tour de l'amour : *Est-ce que tu m'aimes ?* C'est une question sur ce qui manque à l'Autre, et qui conduit à chercher des preuves, des preuves d'amour qui sont articulées au manque de garantie. C'est au point que les analyses peuvent toutes se structurer sur l'insistance de la demande d'amour comme voile de la castration. A cet égard, on ne gagnera rien à situer l'amour seulement comme un phénomène imaginaire, alors qu'il s'agit bien ici de l'amour comme répondant à la castration.

La perversion est, au contraire, une réponse sur la jouissance de l'Autre. Elle n'est pas une question sur son désir mais une réponse sur sa jouissance, sur ce qu'il faut faire pour l'assurer. A cet égard, le pervers proprement dit est celui qui se voue à l'opération de restituer la jouissance à l'Autre, et qui, par là, est susceptible d'un prosélytisme fondé sur un *Regardez-les, ils ne savent pas jouir !* En effet, comment restituer la jouissance perdue à l'Autre, sinon en présentifiant le plus-de-jouir ?

C'est là la réponse de Lacan à la position du pervers, mais il y a deux articulations selon les temps de son enseignement. La première réponse en ce qui concerne la position du pervers, c'est *être le phallus*. La seconde, c'est *être*

l'objet a. C'est être le phallus dans la mesure où Lacan appelait ainsi l'objet du désir en tant qu'il est symbolisé. Il disait que la position du pervers est d'être le phallus, en tant que lui-même appelait phallus le signifiant imaginaire du manque-à-jouir de l'Autre. Et puis, c'est à partir du moment où il a appelé le plus-de-jouir par son nom d'objet *a*, qu'il a donné la formule *être l'objet a*. C'est de là qu'on saisit pourquoi il a distingué la fonction d'*instrument de la jouissance de l'Autre* que prend le pervers, puisqu'il s'agit alors de faire revenir dans l'Autre comme A barré, dans l'Autre comme espace évacué de la jouissance, une jouissance perdue. C'est en quoi le pervers s'adresse à l'Autre barré. Mais il ne s'agit pas d'un Autre barré au sens où il manquerait de garanties, d'un Autre barré dans sa valeur seulement formelle, seulement abstraite, où il s'agit de savoir ce que l'Autre veut vraiment dire et, par là-même, ce que veut dire le sujet lui-même. Il s'agit, chez le pervers, de l'Autre barré en tant que manque-à-jouir.

On ne peut pas dire que l'Autre n'existe pas pour le pervers exhibitionniste. Au contraire, il lui faut l'Autre, et spécialement cet Autre barré incarné par une ou plusieurs femmes, pour faire monstration de l'avoir, pour donner à voir son avoir. C'est généralement là-dessus qu'on s'attarde, mais ce n'est pas sur ce point que Lacan met l'accent. Il le met sur le fait qu'il s'agit, pour le sujet, de faire surgir le regard dans l'Autre, dans l'Autre évacué de la jouissance. Il s'agit de faire surgir l'objet *a* comme regard dans le champ de l'Autre. La pulsion qui est là en jeu, en quelque sorte s'enroule autour du regard de l'Autre. Le voyeuriste est différent en tant que c'est lui qui apporte le regard. Il apporte le regard au champ de l'Autre, sauf que dans ce qu'il espionne, c'est comme si l'Autre se voyait, déjà avant, être vu du point de son idéal. Nous avons l'exemple de la femme à sa toilette qui déjà se fait aimable sous un regard qui n'est pourtant pas matérialisé. C'est en quoi, sous l'idéal, il y a le plus-de-jouir.

C'est par ce biais que l'on pourrait aborder les affinités de la sublimation et de la perversion. Perversion et sublimation ne se confondent pas, mais leurs affinités sont avérées. Elles tiennent à ce qu'il s'agit, dans les deux cas, de savoir ce qui manque à l'Autre, et de le savoir assez pour le faire jouir. L'artiste est constamment confronté à l'exigence de faire jouir l'Autre. Même si cet Autre n'existe pas, il faut le faire exister en tant qu'il jouit. Mais je passe car je n'ai pas le temps de m'arrêter sur le sadisme et le masochisme.

Savoir si c'est en termes de désir ou en termes de jouissance qu'on articule le A barré, est évidemment une question, et une question qui a ses incidences les plus directes sur la théorie de la fin de l'analyse. C'est là que se profile en perspective le S de A barré. Si on situe la fin de l'analyse en termes de désir et sur le versant de la névrose, ce qui serait alors le fin mot de l'analyse, ce serait la valeur que peut prendre A barré, c'est-à-dire le *il n'y a pas d'Autre de l'Autre*. Il n'y a pas de garanties, la vérité est sans foi. Ce qui serait le critère de la fin de l'analyse, c'est qu'ayant parcouru les signifiants de l'Autre, on puisse conclure qu'il y a lieu de ne croire à rien. C'est d'ailleurs exactement ce que l'on fait quand on s'imagine que la passe se confond avec la fin du transfert, quand on croit pouvoir exiger la fin du transfert comme signe de la passe. C'est là ce que Lacan, dans sa « Subversion du sujet » se refuse de faire. Il se refuse à penser que le dernier mot serait qu'il y a lieu, dans l'espace de l'Au-

tre, de ne plus croire à rien. Il s'y refuse, car ce n'est pas en termes de désir mais bien en termes de jouissance que le A barré de la fin de l'analyse est à poser.

Au fond, de quoi s'agit-il dans ce S de A barré que Lacan, durant un temps, a amené pour nous orienter dans cet ordre de la fin de l'analyse ? Il s'agit de la valeur du trésor des signifiants, avec ceci que cet Autre est requis de répondre de la valeur de ce trésor. Il est requis de répondre, à la fin, sur ce qu'il veut dire. *Qu'est-ce que ça veut dire tout ça ?* C'est là une question que l'on peut poser à tout appareil signifiant. Mais à la place où Lacan situe le S de A barré, il s'agit que l'Autre y réponde en termes de pulsion, en termes de jouissance et non pas en termes de signification. La question de la valeur est bien un *Qu'est-ce que tout cela ? Qu'est-ce que ce discours ?*, c'est-à-dire : *Qu'est-ce que l'Autre veut quant à la jouissance ?* Ce n'est pas simplement : *Qu'est-ce que ça veut dire ?* mais bien : *Qu'est-ce que cela veut jouir ?* A cet égard, la réponse freudienne, la réponse de la mythologie de l'Œdipe, c'est, comme le signale Lacan, le père mort, c'est-à-dire : *Que me veut l'Autre comme père mort ?* Il veut ma jouissance et il interdit ma jouissance, d'où ma culpabilité. A la place, Lacan propose, mythe contre mythe, celui d'Abraham, à savoir : *Tu dois sacrifier et mettre en jeu le plus chéri !*

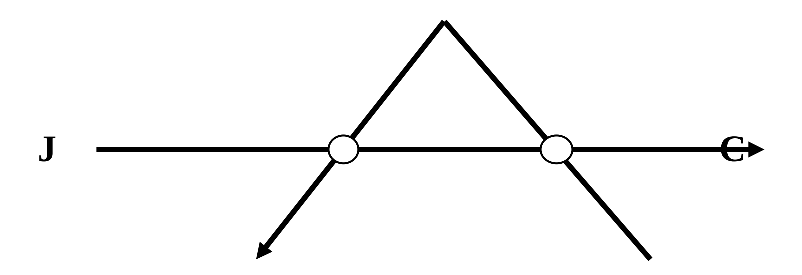
Je reprendrai sur ce point la prochaine fois.

IX

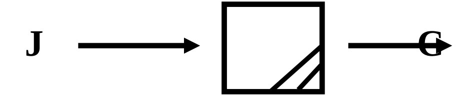
LES DIVINS DETAILS
COURS DU 17 MAI 1989

Je vous annonce tout de suite que je ne ferai pas cours la semaine prochaine, afin d'honorer un engagement que j'ai pris aux Etats-Unis et qui me fera partir mercredi prochain pour revenir le lundi suivant. Il s'agit d'un colloque qu'ils ont jugé bon d'intituler « Politique de Lacan », espérant sans doute, par le rapprochement de ces deux termes, obtenir un vaste public. Pour ma part, j'y parlerai de la perversion, puisqu'elle me paraît le biais le plus sûr par lequel Lacan a abordé la question de la politique, et précisément par le nœud qu'il a tissé entre Kant et Sade. La politique de Lacan, s'il y en a une, se déduit de son « Kant avec Sade ». J'aurai aussi à défendre ce texte, puisque j'ai eu récemment l'occasion de m'apercevoir qu'il est inavalable pour un certain nombre de ceux qui s'intéressent à Lacan aux Etats-Unis. Le ton que j'ai ici, vous fait assez sentir qu'il ne s'agit pas d'un départ absolument enthousiaste et que je suis un peu tenté de me demander ce que je vais faire là-bas. Je vous en rendrai compte brièvement dans quinze jours. Si j'arrive à me faire entendre, peut-être que je reviendrai plus gaillard.

La dernière fois, je vous ai laissé sur la question que je formulais ainsi : Comment la castration vient-elle à la jouissance ? C'est la question même qui est par Lacan représentée à l'étage supérieur de son graphe du désir, et qui se présente ainsi :

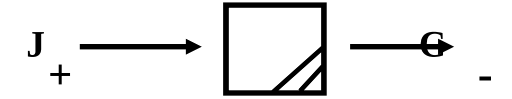


Comme j'ai laissé volontairement en blanc les deux ronds sur lesquels se branche le vecteur contraire, je peux abréger ce schéma de la façon suivante.



En ne précisant pas les chemins intermédiaires, j'obtiens un schéma simplifié, au centre duquel il y a une boîte noire. Elle est noire parce qu'on n'indi-

que pas en détail son fonctionnement. On pose seulement qu'il y en a une, et on se contente d'indiquer ce qu'il y a à l'entrée et à la sortie. C'est un schéma tout à fait élémentaire, mais qui est suffisant pour situer la castration comme un produit, sauf qu'ici ce produit est une perte. Nous avons donc là le schéma d'une déperdition qui va d'un plus à un moins.



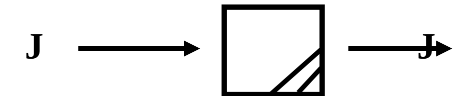
Si la castration signifie une perte, qu'est-ce qu'elle est, cette jouissance d'entrée ? C'est une jouissance que dans cette configuration on appellera primaire, et dont on devra supposer qu'elle est pleine, positive, même naturelle et, par là, mystérieuse. Si on veut la conceptualiser à partir de la castration comme perte, on se trouvera amené à la dire toute, complète. Lacan l'a baptisée l'Une jouissance, pour indiquer qu'elle est d'avant l'Autre, d'avant le rapport à l'Autre. Cela justifie assez bien qu'il ait pu tenter de la cerner, au moins de l'identifier *a minima*, sous le vocable assez énigmatique de la Chose. La Chose désigne le statut de la jouissance d'avant la castration, d'avant la perte. On peut même dire que c'est précisément à ce niveau-là, qu'il a pu, par exemple, s'interroger sur la jouissance de l'huître, ou même sur celle de l'arbre – jouissance dont on n'a pas lieu de supposer qu'elle ait subi la castration ni que le rapport à l'Autre y soit impliqué.

Dans l'optique où on écrit ce schéma en fonction de la notion mystérieuse et seulement figurée d'une jouissance primaire qui serait toute, on peut dire que la castration est un fait, non pas du tout une supposition mais un fait, une donnée. Le schéma comporte que c'est ce fait que nous connaissons, à savoir que la castration est une donnée de départ à partir de laquelle nous supposons une jouissance préalable qui serait toute. C'est là ce dont on part dans l'expérience analytique. On part d'entrée de jeu de cette donnée, qui motive même la demande d'analyse, à savoir qu'il y a pour un sujet un dérangement de la jouissance, et que ce dérangement ne peut se formuler que sur le fond de la supposition d'une jouissance préalable qui, elle, ne serait pas dérangée, serait dans un arrangement convenable avec le sujet. A cet égard, notre point de départ, c'est qu'il y a maldonne, c'est comme si quelqu'un s'était trompé en distribuant les cartes. A se plaindre de ce dérangement, le sujet pourra très bien, à l'occasion, impliquer que les autres ont, eux, leur comptant de jouissance et que c'est lui, le sujet, qui n'a pas le sien.

J'accentue ici cette maldonne du côté du *trop peu* dont le sujet aurait à se plaindre, mais on ne peut pourtant pas exclure que le sujet se présente au nom d'un *trop*, mais d'un *trop* qui ne vaut précisément pas mieux que le *trop peu*, puisqu'il se présente comme un déplaisir. Quoi qu'il en soit, ce n'est jamais la juste mesure. La castration de départ ne veut rien dire de plus : il n'y a pas de juste mesure de la jouissance. Ca met d'emblée à l'horizon de l'expérience analytique – et ça se manifeste parfois comme une revendication dans l'expérience elle-même – une exigence de justice distributive. La justice distributive

est celle qui attribuerait à chacun son comptant, sa juste part de jouissance. Nous trouvons ici, en passant, ce que Lacan a confié avoir été son point de départ, pour ensuite considérer que c'était le point de départ même de l'analyse, à savoir : se moquer de la justice distributive. En tout cas, on peut dire que la castration s'en moque. Elle dit précisément qu'il n'y en a pas de justice distributive. Si on veut fonder la politique de Lacan sur un fondement un peu certain, peut-être faudrait-il partir de là, à savoir qu'il s'agit d'une politique qui ne pense pas pouvoir corriger les conséquences de la castration, ni s'habiller des atours si séduisants de la justice distributive. Ca ne veut pas dire non plus en remettre sur l'inégalité de sa distribution, mais simplement ne pas en faire à la légère un idéal. Ca nous fait voir, en passant, que la jouissance, dans l'emploi que nous en faisons pour l'instant, est du registre de l'avoir.

J'ai évoqué le *trop* et le *trop peu*, et peut-être pourrait-on dire que c'est spécialement dans la névrose que la maldonne prend l'allure de la perte et du déficit. Dans la psychose, en effet, cette maldonne se présente plus volontiers, en toute première analyse, avec la signification de l'excès. Ca fait que la question peut être posée de savoir si, dans cette structure clinique que l'on baptise psychose, la boîte noire est opérante, ou si, en raison de son dysfonctionnement, la jouissance ne la traverse pas en restant inentamée. Lorsqu'on indique, par exemple, que la métaphore paternelle est inaccomplie dans la psychose, c'est au fond à un schéma aussi simple que celui-ci qu'on se réfère dans le savoir.



A aborder les choses à ce niveau-là, à ce niveau qui simplifie l'étage supérieur du graphe de Lacan, le manque-à-être du sujet apparaît sous les espèces du manque-à-jouir, et de l'insatisfaction qui en résulte, comme une modalité de la castration. A cet égard, on saisit pourquoi la catégorie du désir est prévalente dans notre abord de la névrose, alors qu'elle ne l'est pas dans notre abord de la psychose.

Freud rend compte de ce schéma en posant comme un axiome – même s'il est plutôt fait pour rendre compte de la convergence de l'expérience – que l'objet est perdu. C'est là une des formules qui donnent sens à la castration, et qui, d'ailleurs, permet aussi de distinguer les thérapies les plus diverses par rapport à la psychanalyse. Quelle est l'invite, l'offre d'une thérapie, sinon celle d'admettre – c'est bien vers cela que converge la plainte du patient – que l'objet est perdu. Il est perdu et il faut essayer de le rendre au sujet : *Eh bien, votre objet perdu, on va vous le rendre !* Les thérapies psy sont, dans leur diversité, comme des bureaux d'objets trouvés : *Cet objet est perdu ? Mais comment donc ! Nous avons ce qu'il faut à notre disposition*. Ou encore : *Nous allons vous apprendre à le retrouver. Parlons-en un petit peu ensemble, on va voir à quel moment vous l'avez perdu.* On peut prier saint Antoine... La psychanalyse, elle, fait entendre tout à fait autre chose, que l'on peut d'ailleurs aussi bien lui reprocher, à savoir : *Votre objet est perdu ? Eh bien, nous allons*

vous apprendre à vous accommoder de cette perte-là. On apprend à le perdre de la bonne façon, c'est-à-dire en en faisant le deuil une fois pour toutes.

La fin de l'analyse, sa finalité, sa terminaison propre, peut en effet être qualifiée à partir du concept de deuil. C'est par exemple ce qu'a fait Mélanie Klein. Il y a chez elle un usage de ce terme qui est repris par Lacan. Le deuil, c'est la modalité propre de la castration qui serait apportée par l'opération analytique. Le deuil veut dire : *Cessez de regretter ! Cessez de regretter la jouissance perdue qui n'est peut-être que ce que vous vous figurez avoir perdu !* Le deuil, ici, n'est pas à considérer seulement sur le versant de la tristesse, il est une opération dont l'issue normale est que l'on passe l'objet perdu par pertes et profits, cet qui promet donc, à l'horizon, de la joie.

Freud articule l'objet comme perdu, et il en rend compte essentiellement en logeant, dans cette boîte noire de mon schéma, une machine qui est le complexe d'Œdipe. Il rend compte de la déperdition de jouissance en formulant que l'objet qui conviendrait à la jouissance est interdit, c'est-à-dire qu'il donne à la perte – cette perte que nous appelons ici castration – le sens d'une interdiction, une interdiction qui est la barrière de l'inceste et qui comporte que le père et la mère sont des objets interdits, interdits en raison de ce que nous pouvons appeler ici une loi, la loi de la prohibition de l'inceste : le père est interdit à la fille et la mère est interdite au garçon. Par là-même, la satisfaction pulsionnelle ne sera plus jamais ce qu'elle aurait dû être. Elle devra se satisfaire d'objets substitutifs qui ne seront qu'autant d'ersatz. La castration comporte que l'homme ne soit plus jamais en rapport, en rapport sexuel, qu'avec ces ersatz.

J'ai dit que le père est interdit à la fille et que la mère est interdite au garçon. Mais vous savez que dans le progrès de son investigation, Freud a fini par situer la mère comme étant l'objet primaire pour les deux sexes, et qu'en cela l'objet perdu, l'objet interdit, c'est la mère pour les deux sexes. Mais il indique aussi bien qu'à partir de là prend naissance un nouvel ordre de satisfaction qui, lui, se situe du côté du père, et qu'il appelle la sublimation. La sublimation est ce nouvel ordre de satisfaction qui se déploie à partir du fait que l'objet propre de la jouissance est inaccessible, mais avec ceci, que c'est du côté du père – celui-là même qui rend cet objet inaccessible – que revient pourtant, en contrepartie, la possibilité d'une satisfaction autre, celle de la sublimation. La notion du père elle-même ressortit à cet ordre nouveau qu'est la sublimation, dans la mesure où cette notion n'est pas de prime abord, n'est pas de départ, n'est pas naturelle, alors que la mère peut au contraire paraître comme déjà fondée dans le registre de la nature.

On peut dire que Lacan a tenté de rendre raison de cette machinerie œdipienne en restant au plus près des indications de Freud, c'est-à-dire à partir de l'opération de la substitution. La métaphore paternelle n'est rien d'autre qu'une version linguistique de la substitution freudienne destinée à rendre compte de comment la castration vient à la jouissance. Comment Lacan en rend-t-il compte ? Reprenons ce versant encore une fois, puisque ces choses analytiques sont telles qu'on ne peut pas tourner la page. Moi-même – qui les ait pourtant commenté plus d'une fois – j'y reviens, et vous y revenez avec moi.

Où se trouve localisée la jouissance primaire dans la métaphore paternelle ? Comme l'indique cet adjectif de primaire, l'Une jouissance c'est la mère. C'est bien ce qui apparaît dans le fonctionnement même de la métaphore paternelle dont le terme de départ est la mère. Si cette métaphore a une valeur de substitution, elle a alors besoin d'un terme de départ, et ce terme de départ c'est la mère. Je vais en écrire le symbole au tableau, puisque Lacan abrège ainsi le Désir de la mère comme terme de départ de la métaphore paternelle.

DM

La mère de la métaphore paternelle s'annonce par le fait qu'il s'agit d'un élément caractérisé, premièrement, par sa présence ou par son absence, c'est-à-dire saisi dans son va-et-vient. L'exemple fameux du *Fort-Da* présente bien la mère à partir de son va-et-vient que le petit sujet reproduit avec sa bobine. On peut dire, en court-circuit, que c'est exactement ce que nous retrouvons chez un Schreber où la libido – ce qu'il appelle, lui, la volupté – fait flux et reflux, un flux et un reflux qu'il éprouve dans son corps et son esprit.

Seulement, il est clair que dans la métaphore paternelle comme transcription linguistique de la substitution freudienne, on ne peut pas dire que la mère c'est la Chose. On ne peut pas dire qu'elle est purement équivalente à la jouissance primaire. Déjà à l'écrire DM dans la métaphore paternelle, on ne saisit cette jouissance que significantisée. Ecrire cette jouissance comme DM, c'est déjà supposer résolue la significantisation de la jouissance. Cela se voit d'autant plus que c'est à partir de son désir que la mère est ici introduite comme terme premier. Le terme de désir dit bien ce qu'il veut dire, à savoir que la mère est présente au départ comme étant déjà en manque, c'est-à-dire comme ayant déjà subi le déficit de jouissance que nous appelons la castration. La racine même de la métaphore paternelle de Lacan, c'est la castration de la mère comme préalable. Le terme de départ de cette métaphore n'est donc nullement équivalent à la jouissance primaire. Si c'est une jouissance, c'est une jouissance qui a déjà subi l'effet du signifiant et la déperdition de jouissance. C'est pourquoi la mère est ici d'emblée présentée comme un signifiant.

On peut bien dire que la mère vaut comme jouissance préalable, mais il n'empêche qu'elle s'inscrit comme un signifiant, même si, en effet, elle est comme une jouissance sans signification : on ne sait ce qu'elle veut dire. Tout le mouvement de la métaphore paternelle est animé par cette question : Qu'est-ce que ça veut dire ? Il ne s'agit pas ici de la volonté ou de l'intention de dire. Disons, très logiquement, que c'est là ce qui appelle un autre signifiant pour savoir ce que ça veut dire. On passe du signifiant de la mère au signifiant du père qui s'y substitue, afin de savoir de quoi il s'agissait avec la mère. Ce schéma où le signifiant du père supplante le signifiant de la mère, obéit à la pure substitution signifiante : un signifiant vient supplanter un autre signifiant, et pose donc sous lui cet autre signifiant. Cela fait certainement du père l'Autre de la jouissance, et nous indique ce qu'explique finalement la métaphore paternelle, à savoir que le père est finalement l'*ultima ratio* de la castration.

$$\frac{\mathbf{NP}}{\mathbf{DM}} \quad \frac{\mathbf{S'}}{\mathbf{S}}$$

Puisqu'il y a ici deux signifiants, il reste à poser la signification qui en émerge. Si l'on veut réécrire cela sous une forme qui s'est avérée plus maniable et plus fréquente, on peut le réécrire ainsi.

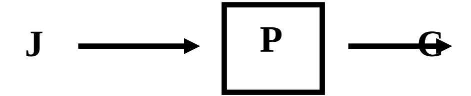
$$\frac{\mathbf{S_1 \quad S_2}}{\boldsymbol{s(\varphi)}}$$

Ici, ce qui est en S_1, en signifiant premier, c'est le signifiant de la mère. En S_2, c'est le signifiant du père, qui s'articule avec le premier sous les espèces de la métaphore. Il s'ensuit un effet de signification qui est, à proprement parler, la signification du phallus. C'est ce qui va par exemple amener ce qui sert à Lacan de structure de départ pour l'étage supérieur du graphe où il distingue le lieu de l'Autre et son effet de signification.

$$\boldsymbol{s(A)\ \ \varphi \longleftarrow P}$$

A écrire les choses ainsi, on trouve le signifiant métaphorique du père au lieu de l'Autre et produisant *s*(A) comme signifié, c'est-à-dire le phallus comme signification de la métaphore paternelle. Il y a ici une adéquation, une congruence, une harmonie entre le Nom-du-Père et le lieu de l'Autre, le Nom-du-Père étant un signifiant qui dans l'Autre désigne à proprement parler la loi œdipienne. Nous pouvons donc écrire ce qu'est le père comme ceci : NP : S(A), c'est-à-dire comme le signifiant de l'Autre. Et vous connaissez la formule de Lacan que j'avais dégagée, à savoir que le Nom-du-Père est le signifiant qui, dans l'Autre en tant que lieu du signifiant, désigne l'Autre comme lieu de la loi.

Ce que cela semble indiquer, si nous nous référons à l'articulation de départ qu'est notre boîte noire minimum, c'est ceci :



Ce schéma semble répondre à ce qu'il s'agit de résoudre, à savoir comment fonctionne cette boîte noire. Il semble répondre que c'est par le père, par la loi du père comme effectuant la castration. De telle sorte que, confronté à ce schéma, la difficulté se centre alors sur le fait que la métaphore paternelle n'est pas du tout capable d'accepter la jouissance primaire, et qu'elle ne peut fonction-

ner qu'à la condition d'y substituer le Désir de la mère qui est déjà significantisé de part en part C'est dire que la métaphore paternelle attire l'attention sur l'opération du père, sur le fait que par l'opération du père se produit la signification phallique. Mais ce que cette métaphore paternelle dissimule, c'est qu'elle fait déjà entrer la castration au départ comme DM. Elle fait comme si elle la produisait à la fin comme signification du phallus, alors que la métaphore paternelle dans le schéma de Lacan ne peut fonctionner qu'à la condition que la castration soit déjà là au départ, cachée dans le Désir de la mère comme significantisé, et dans le fait que ce Désir de la mère est désir, c'est-à-dire déjà en déficit et ayant à symboliser l'objet de son manque.

Il ne s'agit donc pas d'une déduction de la castration, et c'est déjà ce qui peut nous permettre de voir que, lorsque Lacan introduit le mathème de S de A barré, il doit opérer une rectification de la métaphore paternelle, puisque, au plus simple, ce mathème implique – et il faut voir pourquoi – que le signifiant de l'Autre en tant que lieu de la loi n'est pas dans l'Autre en tant que lieu du signifiant, et que, bien que l'Autre en tant que lieu de tous les signifiants est par hypothèse complet, il y en a pourtant un qui ne peut pas y être compté. Le mathème de S de A barré comme rectification de la métaphore paternelle, décomplète déjà le lieu de l'Autre, mais aussi bien découple le père et l'Autre.

S(Ⱥ)   NP / S(A)

Rétroactivement, on peut dire que la métaphore paternelle repose sur la confusion, au même lieu, de la fonction du père et de celle du grand Autre, et sur ceci, que c'est seulement à la condition de découpler le père et l'Autre que l'on peut faire apparaître ce qui est bien présent chez Freud, même si ce n'est pas au premier plan, à savoir le problème de la castration originaire. Il ne s'agit pas seulement là de la castration symbolique, imaginaire ou réelle, mais de la castration originaire, c'est-à-dire celle qu'abrège le Désir de la mère. Mais ce que Lacan appelle DM suppose précisément résolu le problème de la castration originaire. La métaphore paternelle dit tout de même que le sujet n'a jamais affaire qu'au signifiant, et que, s'il a affaire à la jouissance, ça n'est qu'en tant que DM, c'est-à-dire en tant que jouissance significantisée. Cela veut dire que la métaphore paternelle ne pose pas la question de la jouissance de la mère, et qu'elle prend pour acquise la castration maternelle, avec ceci que la mère symbolisera l'objet de son désir par le phallus.

L'Œdipe freudien, tel que Lacan en fait apparaître les coordonnées par la métaphore paternelle, est, en ce sens, tout entier tourné vers l'effectuation de la signification du phallus, et permet de rendre compte de la castration symbolique, à entendre comme symbolisation de la castration. Mais cela suppose une castration préalable déjà constituée. C'est ce qu'on voit bien quand on impute à la psychose un défaut de la métaphore paternelle. Quand Lacan écrit Φ0 dans son schéma sur la psychose, dans son schéma terminal du cas Schreber, il écrit quoi ? Il écrit le défaut de la signification phallique en tant qu'elle est corrélée au Nom-du-Père, qui se trouve lui-même annulé par ailleurs.

Il n'empêche que Freud lui-même donne le cas Schreber comme mettant en évidence le complexe de castration. Plusieurs années après avoir produit ce cas en 1911, il y revient en 1923 dans un paragraphe saisissant de son texte intitu-

lé « Une névrose démoniaque au XVIIe », pour montrer que ce cas atteste de la castration. Cela veut dire quoi ? Qu'en dépit du fait que le cas Schreber atteste certainement un défaut de production normalisée de la signification du phallus, il n'en atteste pas moins un statut non-œdipien de la castration. Il faudrat quand même en venir à formuler de la façon la plus nette que l'Œdipe ne peut nullement rendre compte de la castration. A la façon dont Lacan dégage les lignes de force de l'Œdipe dans sa métaphore paternelle, la castration est supposée être déjà là. Il suffit d'écrire DM pour que la significantisation de la jouissance soit déjà accomplie. Ca oblige donc à poser une castration originaire comme distincte de la castration œdipienne, cette dernière n'étant qu'une mise en forme symbolique et imaginaire de la castration originaire. La castration œdipienne est comme dérivée, subordonnée, secondaire par rapport à elle. C'est bien en ce sens que l'on peut parler du mythe du père et spécialement du père mort. On évoque le mythe du père quand on rapproche l'Œdipe et *Totem et tabou*. C'est en ce sens que le père mort est un mythe. Il est un mythe parce qu'il collapse les deux castrations. Loin que la métaphore paternelle soit un acquis invariable de l'enseignement de Lacan, on peut voir que son effort a été au contraire – une fois la logique linguistique du complexe d'Œdipe dégagée – de désœdipianiser la castration. Le concept de jouissance a émergé et est devenu spécialement prévalent au fur et à mesure que s'accomplissait cette désœdipianisation.

C'est en quoi on peut dire que Lacan s'est trouvé en phase avec notre société, avec nos formes de société qui, généralisant le règne du cadre moyen, conduisent au règne de l'idéologie soft. Lacan l'annonçait dans ses *Ecrits* en ces termes : *« L'Œdipe ne saurait tenir indéfiniment l'affiche dans des formes de société où se perd de plus en plus le sens de la tragédie. »* C'est formulé au début des années soixante dans « Subversion du sujet ». Maintenant que nous allons entrer dans la dernière décennie du XXe siècle, on peut dire que c'est vraiment là-dedans que nous baignons. Il est clair que le sens de la tragédie n'est certainement pas mis à l'affiche dans la psychanalyse elle-même. Ce qui est mis à l'affiche, c'est au contraire une sorte de douceur dont je m'effraie moi-même d'être parfois touché et comme envahi.

Pour la fin de l'analyse, il est quand même d'une certaine importance de se repérer sur ce que je viens de dire. En effet, si le père est la cause de la castration, la fin de l'analyse vient volontiers à se formuler dans les termes d'accepter la loi du père en tant que S(A), c'est-à-dire en tant qu'il y a un Autre de l'Autre. Si on distingue le lieu du signifiant et le lieu de la loi et si on dit que le signifiant du lieu de la loi est dans l'Autre comme lieu du signifiant, alors il y a un Autre interne à l'Autre et qui le garantit. Dès lors, il ne reste plus qu'à aménager ce qui reste, et c'est la résignation. S'il y a un Autre de l'Autre, la fin de l'analyse c'est, sous des modes diverses, la résignation, ou, pourquoi pas, l'ataraxie. La fin de l'analyse envisagée ainsi, c'est la maîtrise et la mortification. En effet, accepter la loi du père, c'est accepter la loi du père mort, et c'est ce qui se traduit, sous des ordres divers, par une mortification. Il ne suffit d'ailleurs pas de dire que la fin de l'analyse, dans les versions classiques développées à l'IPA, est une identification à l'analyste. Il s'agit précisément d'une identification à l'analyste en tant que père mort. On pourrait appeler ça, le modèle obsessionnel de la fin de l'analyse réglée par S(A). Ils viennent nous

chercher noise sur le temps des séances. Ce qu'ils voudraient que l'on prenne comme une exigence de la pratique analytique, c'est que le temps de la séance soit réglé et fixe, c'est-à-dire que l'expérience se déroule dans des conditions telles, que l'un et l'autre, l'analyste et l'analysant, se démontrent soumis à l'Autre. Il faudrait que l'analyste démontre lui-même au patient qu'il est constamment en train d'obéir à un Autre qui n'est pas là. C'est comme si le KGB de l'IPA était derrière la porte à vérifier que tout se passe comme il faut. La fixité des séances n'a pas d'autre effet que de faire croire à l'Autre de l'Autre.

Qu'est-ce que comporte ce modèle obsessionnel de la pratique analytique ? Qu'est-ce qu'il comporte nécessairement, et qui vicie profondément cet exercice ? Eh bien, ça comporte qu'ils carottent, c'est-à-dire qu'ils gagnent continuellement un peu de temps sur l'heure obligée. Alors que la règle veut que la séance dure cinquante-cinq minutes avec cinq minutes pour aller pisser – c'est dans les textes ! – ils descendent à quarante-cinq minutes. Les plus audacieux, c'est-à-dire d'anciens analysants de Lacan réunis dans un club qui s'appelle l'APF, en sont déjà à trente minutes. Autrement dit, ce modèle comporte effectivement pour eux une pratique de contrebande, dont ils pensent qu'elle est au fond nécessaire pour faire régner la paix du Père ou celle du Seigneur, celui qui vous saigné.

Que serait la fin de l'analyse qui, elle, se réglerait sur S de A barré ? C'est quand même en tant que régulateur de la fin de l'analyse que Lacan introduit ce mathème, et spécialement pour essayer de formuler ce que pourrait être le dernier mot de l'analyse. Ce que S de A barré a l'air de dire, c'est que ce S est arbitraire, qu'il n'est pas congruent avec l'ensemble des signifiants. Là, ce n'est pas la paix du père qui règne. S de A barré a, au contraire, l'air de donner tous les droits à la révolte, puisqu'il formule en particulier qu'il n'y a pas d'Autre de l'Autre. Ca a l'air de dire que tout est permis, et c'est d'ailleurs ce derrière quoi se rempardent nos contrebandiers : *Chez les lacaniens, tout est permis !* On peut dire, en effet, que S de A barré pourrait être le modèle hystérique de la pratique de l'analyse et de sa fin. Ca pourrait être sens de la fin de l'analyse : s'il n'y a pas d'Autre de l'Autre, on est déchaîné. Il y a bien quelque chose de cet ordre dans la fin de l'analyse, quelque chose qui est de l'ordre du déchaîné, à savoir que le sujet perd ses chaînes. Vous n'avez rien à perdre que vos chaînes. Du fait même que l'objet est perdu, le sujet est enchaîné par rapport à cet objet, et c'est dans l'analyse qu'il serait mis en mesure de perdre les chaînes qui le lient à l'objet perdu. Comme il n'y a pas d'Autre de l'Autre, il y aurait la permission d'être sans foi ni loi. C'est d'ailleurs comme cela que nos pharisiens aiment à nous peindre.

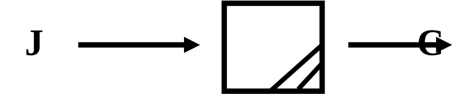
Lacan évoque précisément cette question dans sa « Subversion du sujet », puisque c'est en effet une lecture possible de S de A barré : *« Ce trait de Sans-Foi de la vérité, est-ce bien là le dernier mot qui vaille à donner à la question : Que me veut l'Autre ?, sa réponse, quand nous, analyste, en sommes le porte-parole ? – Sûrement pas, et justement en ce que notre office n'a rien de doctrinal... »* Est-ce que la réponse que l'analyste peut donner en tant que porte-parole de l'Autre à la question du patient – *Que me veut l'Autre ?* – est le Sans-Foi de la vérité ? Je note en passant, pour les connaisseurs, que ce *Sans-Foi* se retrouve dans un autre passage des *Ecrits*, et spécialement pour qualifier l'hystérie et ce qu'elle considère comme inauthenticité structurale du

discours. La réponse de Lacan à la question de savoir si c'est bien là la bonne réponse, c'est *« sûrement pas.* Il nous dit que ce n'est sûrement pas comme ça qu'il faut se contenter de lire S de A barré. Il fait entendre ce *sûrement pas* avant de faire tout un développement sur la jouissance. Cela veut dire que la fin de l'analyse – dans une optique dans nous nous efforçons de reconstituer la logique profonde – n'a pas à se formuler en termes de vérité. Si elle avait à se formuler ainsi, la réponse pourrait être un *ni Dieu ni maître,* qui est le noble slogan de l'anarchie. S'il n'y a pas d'Autre de l'Autre, alors c'est ni Dieu ni maître. Mais le *ni Dieu ni maître* a pour conséquence que c'est alors le sujet qui se prend pour un maître. Il n'y a pas de doute que les anarchistes – les anarchistes historiques, Ravachol et les autres, ceux sur lesquels il vaut la peine de se pencher – ont évidemment une identification passionnée à la position du maître.

S de A barré ne peut pas dans l'analyse signifier que le sujet est un maître, ne peut pas signifier que, sous prétexte que l'Autre de l'Autre n'existe pas et qu'il n'y a pas de garantie dernière, il ne resterait plus que soi, que soi et ses fantaisies. C'est pourtant à cela que ramène la notion particulièrement obscène de la liquidation du transfert. C'était là l'idéal de l'IPA, quand elle avait un peu plus de consistance qu'aujourd'hui, puisqu'elle est maintenant gagnée par le soft, puisqu'elle prend tout, n'ignore plus rien : le langage, Peul Ricœur et Roland Barthes, etc. L'IPA, quand elle avait plus de consistance, elle prenait quand même pour idéal de produire un sujet sans transfert à la fin de l'analyse, et, à faire régner son S de A barré à elle, elle a fait régner la loi de l'Autre par ce qu'il faut bien appeler une forme de terreur conformiste. Il faut bien dire qu'un sujet sans transfert, c'est peut-être la meilleure définition que l'on pourrait donner à ce que Lacan appelle la canaille.

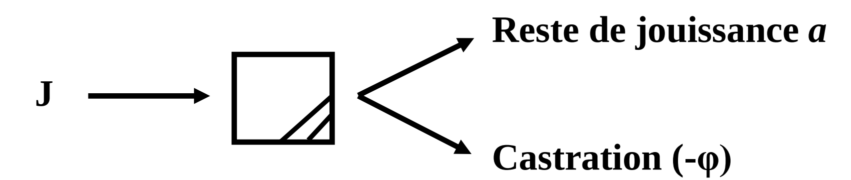
Si je donne là un petit aperçu de ce que pourrait être une théorie du transfert, c'est pour dire que l'on ne peut nullement prendre la liquidation du transfert comme le critère de ce que Lacan a appelé la passe. Tous ses efforts ont été au contraire de susciter un transfert d'au-delà de la passe, dont les modalités pourraient être étudiées sous le registre de l'outre-transfert, et dont lui-même a donné une formule approchée en parlant du passage du travail de transfert au transfert de travail. Il n'a pas reculé devant le nom de Cause freudienne pour baptiser ce qui restait de son époque institutionnelle, d'ailleurs féconde. Pour construire une théorie du transfert, il faudra, bien sûr, distinguer le transfert fondé sur l'Œdipe, c'est-à-dire fondé sur la répétition, sur S(A), sur le père et sa métaphore, du transfert fondé sur S(Ⱥ) qui en lui-même ne signifie pas une liquidation du transfert.

Faisons retour sur notre petit schéma de départ, celui de la boîte noire avec grand J d'un côté et grand C de l'autre côté.



Modifions-le d'un petit rien en écrivant, au niveau du résultat, qu'il n'y a pas seulement la castration. Sur la ligne inférieure, j'écris la castration avec le

symbole *moins phi* que Lacan lui affecte, et sur la ligne supérieure j'écris le reste de jouissance avec sa valeur petit *a*. Je note que c'est précisément ce couplage qui apparaît éludé dans la première façon dont Lacan a proposé son graphe du désir, qui donnait comme unilatérale cette production en l'appelant purement et simplement castration.



Sur le schéma de « Subversion du sujet », on trouve, certes, l'indication de la pulsion, écrite d'ailleurs d'une façon difficile, puisqu'elle est écrite en un lieu. Elle a une valeur synchronique dit Lacan, mais il l'écrit en tenant compte de sa diachronie. Je n'entre pas dans tous les raffinements des considérations que l'on peut reporter sur l'écriture de ce schéma, je m'en tiens, pour avancer, à S de A barré comme devant indiquer le denier mot de la valeur de ce qui a été dit et de ce qui peut l'être, c'est-à-dire la valeur de l'Autre comme lieu du signifiant en tant que tel. La première réponse à *qu'est-ce que veut l'Autre ?*, à *qu'est-ce que ça vaut ce qu'il me dit ?*, c'est la réponse œdipienne donnée par le père mort comme insurpassable. Le père garantit lui-même la valeur de la loi, il la garanti en l'incarnant. C'est en cela que le Nom-du-Père vaut comme Autre de l'Autre. Et il se pourrait qu'à la fin de l'analyse, on n'ait alors rien d'autre à sortir que les modalités diverses de cette incarnation. Si on s'en tenait là, alors nous n'aurions à apporter que l'inverse en miroir : il n'y a pas d'Autre de l'Autre et la garantie est sans foi ni loi.

C'est là une impasse puisque ça ne ferait que donner un autre sens à la castration. A la castration, on peut donner la réponse : *parce que le père le veut*, ou : *parce que c'est comme ça qu'on fait*, puisque le père peut très bien être substitué par l'ordre social, par la terreur conformiste où la castration peut prendre la signification du Sans-Foi de la vérité et, à l'inverse, d'un *tout est permis*. Mais c'est justement cette inversion que Lacan déplace, quand il formule que si l'Autre est requis de répondre de la valeur du trésor des signifiants, s'il est requis de répondre de sa valeur comme lieu du signifiant, il y a à répondre en termes de pulsion. Comment est-ce que l'on répond en termes de pulsions ? Eh bien, on répond par la jouissance. On répond par la jouissance, parce qu'il y a une insuffisance structurale de la réponse en termes de vérité. C'est en quoi la réponse selon laquelle il n'y a aucune garantie, ne suffit pas à répondre à la question de ce que me veut l'Autre. Ce qu'il veut, c'est la jouissance. Il veut le petit *a*, le reste de jouissance qui est passé entre les mailles du filet. Ce dont il s'agit pour l'Autre, c'est que le sujet lui remette petit *a* comme reste de jouissance. C'est par rapport à cette exigence que le sujet a à se situer. Il n'a pas simplement à se situer par rapport à la question d'un *Qu'est-ce que ça veut dire ?*, comme deux décennies de linguistique à tout-va nous l'ont fait croire, il a à se situer par rapport à cette exigence de l'Autre que lui soit remis petit *a*. Il y a en l'Autre cette exigence de récupérer petit *a*. C'est sur quoi le

pervers nous renseigne. Le sujet pervers nous renseigne sur ce point, dans la mesure où sa passion c'est de rendre petit *a* à l'Autre, de se mettre au service de l'Autre pour lui rendre le petit *a* qui lui fait défaut. Pour le pervers, cela suppose toujours que l'Autre ne veut pas jouir, ou plutôt qu'il ne sait pas jouir et qu'il faut lui apprendre. Il faut que le sujet prenne sur lui de vouloir le faire jouir. A cet égard, le sujet pervers s'avance avec la volonté de jouissance de son côté.

Dans la psychose, c'est l'Autre qui est pervers, c'est-à-dire qui veut jouir contre les formes légales. C'est ce qui donne toutes les raisons de provoquer une insurrection chez un président de tribunal comme Schreber. Le Dieu de Schreber met au jour la pure volonté de jouissance de l'Autre. Il ne s'agit pas, là, de savoir ce que ça veut dire. Schreber, il est aux prises avec ça et il s'y conforme. Puis il construit un délire pour s'imaginer ce que peut bien vouloir dire cette volonté de jouissance de l'Autre. Son délire est ce qui habille cette volonté. Allez lui expliquer qu'il n'y a pas d'Autre de l'Autre ! Allez lui expliquer qu'il y a du Sans-Foi ! Bien sûr que l'Autre est Sans-Foi, puisqu'il ne respecte pas l'ordre du monde, mais ça ne l'empêche pas de vouloir jouir. Que ce Dieu ne se plie à aucune loi, ne rend que plus pur et plus intense cette volonté de jouissance à quoi le sujet a affaire.

Quand il s'agit du névrosé, il y a un os. L'os est ce qui est le plus intéressant dans la pratique, et l'axe de cette pratique est quand même donné par le névrosé. Il y a un os, car ce qui pour lui est inscrit dans l'Autre, ce n'est pas la volonté de jouissance mais la volonté de castration. Il se figure que c'est ce que l'Autre veut, et même ce qu'il lui demande, selon une indication fugitive et un peu énigmatique de Lacan. Il s'imagine que l'Autre demande sa castration, c'est-à-dire qu'il s'imagine que l'Autre ne veut pas qu'il jouisse. C'est ce que veut dire le mythe du père mort, à savoir que l'Autre se trouve comme éternisé en tant qu'il ne veut pas que ses descendants jouissent. Mais cette volonté de castration de la part de l'Autre, elle doit chez le névrosé s'entendre dans les deux sens, puisque, aussi bien, il ne veut rien sacrifier à cette volonté de l'Autre. Il ne veut pas que l'Autre jouisse, et c'est ce qui vaut aussi bien pour lui, puisqu'il s'imagine que l'Autre ne veut pas qu'il jouisse. Sa réponse est celle qui a été fixée par Freud sous les espèces du surmoi. A la question *Que me veut l'Autre ?*, le surmoi répond qu'il ne veut pas que le sujet jouisse. Mais c'est justement ce que Lacan a corrigé en disant, tout au contraire, que ce que dit le surmoi, c'est : *Jouis !* Il a par là rappelé ce qui est inscrit en l'Autre, à savoir non pas la volonté de castration, mais la volonté de jouissance. Cette volonté de jouissance est un des noms de la pulsion, un nom sophistiqué de la pulsion. Ce qu'on y ajoute en disant volonté de jouissance, c'est qu'on réinsère le sujet dans la pulsion. A cet égard, peut-être que la vraie valeur du surmoi, c'est d'être le sujet de la pulsion.

Je crois que c'est là une terminaison convenable, et je vous retrouve dans quinze jours, après ma petite virée dans l'Ohio.

X

LES DIVINS DETAILS
COURS DU 31 MAI 1989

Je vous ai dit, il y a quinze jours, que je vous rendrai compte de ce qui a motivé mon absence la semaine dernière, à savoir l'engagement que j'avais pris de me rendre aux Etats-Unis dans le courant du mois de mai, à l'université de Kent, pour un colloque consacré à Lacan. Eh bien, ce que j'ai dit là-bas, je vais vous le répéter pour ce qui s'en inscrit dans la suite de ce qui se poursuit ici. En même temps, comme ça date déjà de quelques jours, je vais le répéter avec les réflexions ultérieures que j'ai pu faire sur ce que j'ai énoncé là-bas.

J'ai dû partir du thème du colloque défini par les organisateurs en trois termes juxtaposés, à savoir : *« Lacan, dircourse and politics »,* « Lacan, le discours et la politique ». On ne s'engage pas trop lorsqu'on propose un titre pareil. C'est offrit à chacun la possibilité de gamberger sur ces termes comme il l'entend. Avec ce titre, on doit bien sûr se demander s'il y a lieu d'évoquer les positions politiques des psychanalystes. C'est vrai qu'il y a eu, dans l'histoire de la psychanalyse, des psychanalystes de gauche et des psychanalystes de droite, ce n'est un secret pour personne. Mais la juste position de la politique de la psychanalyse est autre chose, et consiste en ce qu'elle pourrait permettre de redéfinir la politique elle-même. Il est vain de s'occuper de la diversité des positions politiques des psychanalystes, malgré tout l'intérêt que pourrait avoir cette perspective si on adoptait les concepts politiques reçus, le sens commun de la politique. Mieux vaut, m'a-t-il semblé, redéfinir, si c'est possible, la politique à partir de la psychanalyse, c'est-à-dire la redéfinir par rapport à l'éthique. Du point de vue de la psychanalyse, politique et éthique confluent.

Je peux, là, me référer au ternaire qui se laisse extraire de « La direction de la cure », à savoir celui de la tactique, de la stratégie et de la politique dans la psychanalyse. Ce qui est la tactique du psychanalyste, c'est son usage de l'interprétation, usage qui est à chaque fois dépendant de la conjoncture déterminée d'une cure analytique. Rien ne permet de fixer a priori ou à l'avance l'opportunité d'une interprétation qui se décide toujours sur le terrain. Aucun contrôle de la pratique, aussi serré soit-il, ne peut conduire à dicter à un analyste le moment précis où il a à intervenir par une interprétation. Par contre, le transfert, la modalité propre du transfert et la position que l'analyste y occupe, peut être déterminé à beaucoup plus long terme : ça ne change pas tous les jours. A cet égard, on peut parler de stratégie du transfert comme fixant le cadre des interprétations qui vont se dérouler pendant un bout de temps. Il est tout à fait possible de discuter de la stratégie du transfert et d'y avoir une incidence dans le contrôle. Mais réduire la psychanalyse et l'incidence de l'analyste au couple de l'interprétation et du transfert, c'est l'amputer d'une dimension proprement politique où l'art militaire vient en effet confluer.

A cet égard, la politique c'est le registre des finalités, finalités qui sont mises secondairement en œuvre par une stratégie dans laquelle se font tels ou tels mouvements tactiques. Mais la stratégie militaire elle-même est dépendante du

fait que soient fixés les buts de la guerre. Au registre de la politique dans la psychanalyse, Lacan inscrit l'action analytique en tant qu'elle va au cœur de l'être et qu'elle suppose opératoire le désir de l'analyste. Il y inscrit l'éthique, au service de laquelle et sous l'impulsion de laquelle se déroule l'expérience. Si on cherchait à préciser le statut de la politique psychanalytique, telle que Lacan, par exemple, l'indique dans « La direction de la cure », je pense qu'on la réduirait, en fait, à l'éthique. On pourrait, par ailleurs, relever que ça vaut dans l'autre sens, à savoir que cette éthique a une incidence déterminante sur la politique des groupes analytiques, sur leurs doctrines de la formation, et sur la façon dont ils se plantent dans la société et son rapport à l'Etat.

Cette question ne peut pas nous être indifférente à un moment, et en France tout spécialement, où il est clair qu'un certain nombre de psychanalystes ne voient de salut pour la psychanalyse que d'en appeler à l'Etat, que ce soit à la Santé publique ou à la Justice, voire au ministère des finances. Il y a là un phénomène tout à fait notable qui est une des conséquences de ce qui a lieu en France et dans le monde depuis la disparition physique de Lacan. Il est certain que l'enjeu des dix dernières années était la question de savoir si son enseignement pourrait survivre à sa disparition physique, disparition anticipée, il faut bien le dire, par un certain nombre de malveillants. Cette question apparaît maintenant réglée. Tout le monde a à s'accommoder de l'idée qu'en dépit de la disparition de Lacan, son enseignement n'a pas l'air d'être parti pour disparaître. Du point de vue de l'extension, de la diffusion, il est au contraire plus étendu que jamais, et il reste un enjeu tout à fait actif dans le mouvement analytique, à tel point que l'Association internationale qui procède de Freud est maintenant à peu près partout confrontée à la question de savoir quoi en faire. Il est clair que la réponse qui se fait jour à l'étranger de la part de la psychanalyse installée, c'est plutôt d'aborder cet enseignement en douceur. Même aux Etats-Unis, l'atmosphère a sensiblement changé depuis le début des années quatre-vingt.

Les tenants de l'Egopsychologie, c'est-à-dire d'une métapsychologie à fondement biologique, cèdent beaucoup de terrain à ceux qui considèrent – c'est leur façon de dire – que l'analyse est avant tout un procès narratif, ce qui signifie que la psychanalyse opère dans la dimension de la signification. C'est une thèse qui était absolument minoritaire il y a dix ans et qui aujourd'hui a très clairement le vent en poupe, au point que c'est comme s'il allait désormais de soi que le langage et ses propriétés soient, comme je l'ai entendu dire il y a deux mois à New York, d'une importance capitale pour la psychanalyse. C'est par le biais de références aux sémioticiens, aux linguistes, voire aux philosophes et critiques français – sauf, bien entendu, à Lacan – que s'accomplit une certaine imprégnation des masses psychanalytiques par l'enseignement de Lacan.

En France, évidemment, ça ne se fait pas sans soubresauts, et pour des raisons politiques qui sont tout à fait claires, puisque les actuels dirigeants des sociétés filiales de l'IPA sont des gens qui ont connu Lacan, qui ont souffert de lui pendant longtemps, qui ont été non seulement spectateurs mais acteurs des scissions qui ont dispersé la communauté analytique française, et qu'ils ne peuvent donc avoir, à l'endroit de cet enseignement, la sorte de désinvolture que l'on voit à l'étranger et qui est celle de tenter de prendre à Lacan son bien.

Au contraire, ils se raidissent. Ils se raidissent et, à l'occasion, ils ont recours à l'injure. C'est là le style nouveau qui a commencé à se faire jour à partir du mois de janvier de cette année. Ils ont recours à l'injure et ça se conjugue, il faut le dire, au désarroi d'un certain nombre d'anciens élèves de Lacan, d'anciens membres de l'Ecole qu'il a dû dissoudre, et qui, au fond, ne comprennent pas du tout par quelle voie cet enseignement se répand à travers le monde. Ils doivent constater qu'il se répand majoritairement à travers les canaux du Champ freudien, de ce regroupement, de ce réseau qui s'appelle le Champ freudien, et qui balance aujourd'hui en importance l'influence de l'IPA.

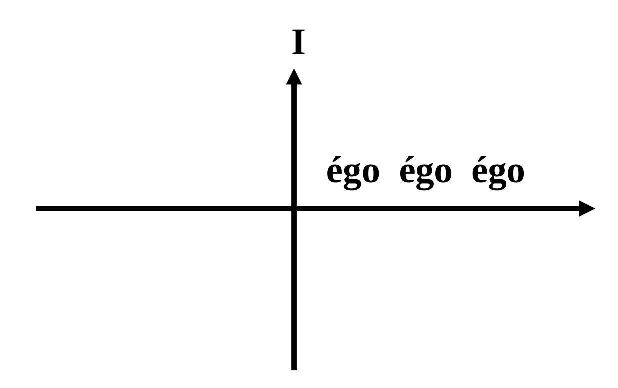
La conjugaison de l'injure et du désarroi en France fait actuellement assister à quoi ? Eh bien, à un retour de bâton. Que se passe-t-il quand on est psychanalyste et qu'on entend ameuter l'opinion contre ses collègues analystes ? Eh bien, l'opinion répond en renvoyant au lecteur son message sous une forme inversée, à savoir cette question : *Les psychanalystes sont-ils dangereux ?* C'est très logiquement la réponse qui revient de la part de l'opinion, cette opinion qui, très légitimement, ne fait pas le détail. Ainsi, les apprentis sorciers qui croient pouvoir séparer de cette manière le bon grain qu'ils seraient et l'ivraie que nous serions, voient revenir sur leur figure – sous la forme d'une question parce qu'on n'ose tout de même pas passer à l'assertion – leurs propres invectives. Evidemment que les psychanalystes sont dangereux ! Personne n'en doute. Il n'y a pas ici d'autres façons de répondre que celle d'assumer l'invective. En même temps, évidemment, ce n'est pas le ton qui convient. Pour ma part, je n'y vois que la traduction de la reconnaissance d'un succès, à savoir qu'en effet les psychanalystes d'orientation lacanienne sont plus nombreux que jamais, ce qui ne paraissait pas du tout acquis il y a quelques années. Ils sont plus nombreux que jamais et ça fait crier du côté de ce que l'on peut appeler l'establishment. A cet égard, c'est au fond un encouragement que de mesurer que ce n'est pas en vain que nous sommes à contre-courant depuis un certain temps.

Mais revenons à nos moutons pour essayer de formuler tout de même une distinction entre la politique et l'éthique à partir de la psychanalyse. Le plus simple, c'est de dire que l'éthique concerne le singulier, le un par un, tandis que la politique est de l'ordre du collectif. L'éthique s'accommode très bien de se diriger avant tout vers un sujet. Même s'il y en a plusieurs, elle ne les prend que un par un. La politique, elle, est la dimension humaine du collectif, et on peut dire que, de notre temps, elle est pour tous. La politique est la question même du *pour tous*. C'est là, déjà, une dimension toute moderne de la politique, puisque le collectif politique s'accommodait très bien, jusqu'aux temps modernes, d'une dimension statutaire des états du sujet. Le sujet politique se répartissait selon des états statutaires distincts et ayant chacun des droits et des devoirs. Là, la question pouvait se poser de l'appartenance de certains sujets au corps politique proprement dit. L'esclavage, qui n'a pas encore totalement disparu de la surface du globe, met un certain nombre de sujets à part du corps politique, et restreint sérieusement les droits que ces sujets peuvent faire valoir. Mais sans aller jusqu'à cet état qui n'est pas complètement privé de droits, même s'ils sont sérieusement amputés, on peut dire que les différentes classes statutaires étaient encore tout à fait prévalentes il y a très peu de temps, y compris dans notre pays. L'ère de la politique moderne commence avec le

règne de l'universel dans la politique, c'est-à-dire avec les Droits de l'homme et du citoyen, qui ont cette valeur de montrer en quoi le champ politique lui-même subit les effets universalisant et homogénéisant de la science. Il y a l'émergence d'un *pour tous*, d'un *ce qui vaut pour tous* dans le champ politique, et qui a pour effet d'unifier les différents états statutaires du sujet dans le cadre national, et, au-delà, de se proclamer universellement valable.

Là, il y a certainement un nouveau statut de la politique qui est apparu et que Saint-Just avait bien vu en disant que le bonheur serait une idée neuve en Europe, ce qui voulait dire que l'universel serait une idée neuve dans le champ politique. On vérifie, là encore, la connexion entre la politique et l'éthique, puisque l'éthique kantienne, si elle est, certes, la mise au pas de l'éthique traditionnelle, est surtout la mise au pas de l'universel de par le critère formel de la moralité qu'elle énonce, ce critère étant celui qui répond à l'exigence d'une législation universelle. Il faut voir que les systèmes d'oppression que nous avons vu naître au XXe siècle – ceux que l'on a baptisés totalitarismes – sont des systèmes qui ne remettent pas du tout en cause l'universel mais qui, bien au contraire, se fondent sur lui.

La question psychanalytique concernant la politique est celle de savoir comment on passe de l'analyse du sujet au collectif, à ce que Freud a appelé la *Massenpsychologie*. C'est là la formulation même du problème que Freud a traité dans son essai qui juxtapose cette *Massenpsychologie* à la *Ich-Analyse* qui peut ici être dite non pas « analyse du moi » mais « analyse du sujet ». Comment justifier l'appartenance de ce sujet à un ensemble ? Apparemment, Freud a donné la solution. La voie de passage qu'il a ménagée entre le sujet et le collectif, c'est l'identification. L'identification est une réponse à la question de savoir comment on fabrique du Même, comment on peut mettre des mêmes en série. C'est là la dimension horizontale de l'identification : la production du Même, et dont Freud a trouvé le ressort dans une identification verticale relative à l'Autre. Nous avons donc deux registres de l'identification : un qui est horizontal et où s'enchaînent des égos égaux, et un autre qui est vertical et que je marque, pour l'isoler, du grand I de l'Idéal du moi.



Ce schéma est le point de départ d'une réflexion psychanalytique sur la politique. Tout l'intérêt qu'il peut y avoir à traiter ce problème, c'est de montrer que c'est plus compliqué qu'il n'y paraît d'abord, et qu'il n'y a pas qu'une

seule façon de lire. C'est pourquoi, dans l'Ohio, je me suis trouvé amené à vouloir présenter trois versions de l'identification, trois versions qui rendent compte précisément de ce passage du sujet au collectif. Il faut d'abord, bien sûr, accentuer l'abime qu'il y a entre *être un* et *être ensemble,* entre *un* et *ensemble.* Il faut accentuer, d'une part, qu'il y a l'un, l'un du sujet qui s'en va tout seul comme le chat de Kipling, et, d'autre part, l'ensemble au sens mathématique du terme et qui ici s'incarne de l'être-ensemble : dire, penser, ressentir les mêmes choses. C'est là la condition pour que l'on se sente tous Français, tous Américains, etc.

Dans l'Ohio, j'ai donc commencé par accentuer la solitude du sujet. On s'aperçoit tout de suite que ce qui nous empêche de nous en rendre compte, c'est le sentiment que nous avons de parler la même langue. C'est surtout sensible quand on s'en va tout seul, ou presque, aux Etats-Unis, puisque là-bas, eux, ils parlent une même langue. Quand on parle en anglais en ayant le français comme langue maternelle, on s'aperçoit que c'est quand même un semblant. Il y a un côté profondément inauthentique dans ce que l'on arrive à transmettre. Je n'ai donc pas eu à me creuser beaucoup la cervelle pour leur expliquer qu'on ne parle jamais la même langue. Je voulais essayer de défaire le paquet de solidarités que j'avais devant moi, et persuader chacun que son voisin était encore plus étranger que moi-même.

Mon point de départ a donc été de leur dire qu'on ne parle jamais la même langue. Je l'ai dit doucement, avec des allers et des retours. Ca me permettait de m'apercevoir moi-même que c'est un trait frappant qu'il n'y ait pas une seule langue pour l'espèce humaine. Le mythe de Babel essaye d'en rendre compte à sa façon. Il faut poser un certaine malveillance divine pour expliquer qu'il n'y ait pas qu'une seule langue dans l'espèce humaine, cette malveillance divine répondant à une *ubris* humaine. Pourquoi n'y a-t-il pas qu'une seule langue, alors que l'espèce humaine se reproduit d'une seule et même façon et qu'on est donc légitimé à parler des organes sexuels ? On peut bien parler des organes langagiers mais ça ne fait pas pour autant que le langage, selon la formule célèbre de Chomsky, soit un organe. Ca ne fait pas pour autant que le langage soit un organe ou, en tout cas, que la langue le soit, sinon on ne comprendrait pas pourquoi ce n'est pas la même partout. C'est là la question de la multiplicité des langues sur laquelle Lacan a réfléchi et sur quoi il faudra revenir.

Ca demande, de toute façon, qu'on distingue le langage et les langues. Le langage est en quelque sorte l'universel des langues. Quand on parle du langage, on parle d'une structure qui vaudrait pour toutes les langues. Cette structure, nous n'allons pas la chercher très loin, puisque nous la trouvons dans le schéma de Lacan qui distingue le signifiant et le signifié. Cela nous suffit pour dire ce qu'est le langage. Vous avouerez que c'est un dictionnaire un peu réduit pour ce qui serait de saisir une langue. Je n'ai pas mis ce schéma au tableau aux Etats-Unis. Ici, vous êtes au fait, tandis que là-bas je me serais senti obligé d'expliquer.

$$\frac{\mathbf{S}}{\boldsymbol{s}}$$

En même temps qu'on se réfère à la politique, on est obligé de se référer à la science, puisqu'elle pourrait être cette langue unique de l'humanité. On en a d'ailleurs rêvé. Si elle était une langue, ce serait quoi ? Ca serait les mathématiques. Admettons qu'elles soient un langage, un langage où on essaye de supprimer ce qu'il y a au-dessous de la barre. Mais admettre qu'elles soient un langage formel n'en fait pas pour autant une langue. Il y a donc bien une composante linguistique de la politique. Le fondement de la collection politique, c'est ceux qui parlent la même langue, et on doit, donc, dans l'histoire politique, distinguer les nations des empires. Le problème de l'empire, c'est celui de savoir comment diriger des peuples qui parlent des langues différentes. Il y a empire dès lors qu'il y a ces autres langues, ces autres langues qu'à l'occasion on s'efforce d'éradiquer. Songeons à ce qui, tout en étant une île, reste un empire, c'est-à-dire l'empire britannique. Il n'est pas seulement un empire à cause de ses conquêtes au-delà de l'île, il est déjà un empire dans l'île elle-même. La question politique de l'empire, c'est de savoir comment mettre au point un certain nombre de symboles translinguistiques qui permettent de sortir de la collection linguistiquement fondée. Mais tout cela est encore tout à fait préliminaire, puisque ce qu'il s'agit de questionner, c'est que l'on ne parle jamais la même langue que l'autre. Il faut aller jusqu'à dire que l'on ne parle jamais la même langue que l'autre.

Reprenons la psychanalyse comme exemple. Il faut sans doute, entre l'analyste et l'analysant, une communauté de langue. Il faut que l'analysant parle la même langue que vous, ou vous la même que lui, en admettant que l'on n'exige pas le caractère maternel de la langue de part et d'autre pour que l'analyse fonctionne. C'est en tout cas un pari qui est assez largement admis. Il y a donc une communauté de langue. Mais, à un autre niveau, la position de l'analyste est justement de supposer qu'il ne parle pas la même langue que l'analysant, au sens où ce dernier ne sait pas du tout ce qu'il veut dire. A cet égard, l'analyse c'est la supposition même qu'il n'y a pas de sens commun. A quoi s'ajoute que l'analysant – et cette position est parfois explicite chez lui – ne sait pas lui-même ce qu'il veut dire. Il ne faut pas, là, confondre l'analyste et le sujet supposé savoir. Le sujet supposé savoir, c'est la fonction qui est à l'horizon même de cette communication, à savoir que le sujet saura ce que ça veut dire. Mais la position de l'analyste, c'est au contraire celle d'un sujet qui se suppose ne pas savoir. C'est, si je puis dire, le sujet supposant ne pas savoir, que l'on pourrait écrire avec trois S et une barre de négation.

$$\mathbf{S}\quad\mathbf{S}\quad\overline{\mathbf{S}}$$

Il y a pourtant une supposition qui est propre à l'analyste et que je vais écrire comme cela :

$$\frac{\mathbf{S}}{\boldsymbol{s} <> \boldsymbol{a}}$$

La supposition de l'analyste, c'est celle de ce qui donne sens pour l'analysant à ce qu'il énonce. C'est la supposition de ce qui règle pour lui l'effet de sens. On peut abréger en disant qu'il s'agit d'un jouis-sens décomposé, comme le conseille Lacan quand il montre l'affinité du sens et de la jouissance en tant qu'appareillés dans le fantasme. Aux Etats-Unis, j'ai quand même risqué l'expression de fantasme fondamental, le fantasme fondamental en tant que distinct des différentes fantaisies qui peuvent affecter le sujet. Ce qu'on appelle le fantasme fondamental, c'est l'universel des fantasmes d'un sujet, c'est-à-dire la structure qui vaut pour tous ceux qui peuvent en venir, structure qui ne se dégage que progressivement dans l'expérience, et qui, même, mesure le progrès de l'analyse. Dès lors qu'il s'agit bien d'un universel des fantasmes, il est vain de se poser cette question le nez en l'air : *Quel est mon fantasme fondamental ?* Il était important de souligner cet adjectif de fondamental concernant le fantasme. Dans l'Ohio, je l'ai quand même apporté tout au début, puisque je me trouvais devoir commenter plus tard le « Kant avec Sade », et que je voulais pouvoir faire résonner ce que Kant appelle la loi fondamentale de la raison pure pratique avec le fantasme fondamental, et justifier ainsi l'usage même de cet adjectif lacanien par rapport à son usage kantien.

Cette loi fondamentale, dont vous connaissez plus ou moins la formule, consiste dans l'injonction d'agir de telle façon que la maxime de votre conduite, la règle selon laquelle vous dirigez votre conduite personnelle, puisse être le principe d'une législation universelle, afin que l'on puisse sans contradiction poser que tous font pareil. Cette loi fondamentale commence par un *Agis de telle façon que ce soit programmable dans l'universel*. Cette injonction, il faut évidemment essayer de la mettre en rapport avec celle du *Jouis !*, dont la question est de savoir si elle est susceptible d'être le principe d'une législation universelle.

Seulement à poser la question ainsi, on voit la différence qu'il y a selon qu'on ajoute ou non la jouissance au schéma linguistique de la différence du signifiant et du signifié. Si on n'y ajoute pas le jouis-sens, si on ne tient compte que de la rétroaction d'un signifiant sur l'autre, si on ne tient compte que du fait que le sens d'un signifiant lui vient de son articulation à un autre signifiant, il est alors clair que le petit *s* est éminemment relatif.

$$\frac{S_1}{s} \quad \frac{S_2}{\ } \quad (S_1 \rightarrow S_2)$$

Petit *s* n'est pas le sens de S_1 en tant que tel. La valeur de petit *s* est foncièrement relative à S_2, mais dans la mesure où ce S_2 serait déplaçable – par exemple quand on entend formaliser une suite d'énoncés et que ce qui est dit se trouve incessamment modifié par ce qui vient à être dit après – nous avons une corrélation du caractère déplaçable de S_2 et du caractère relatif de petit *s*. Mais alors, qu'est-ce qu'on ajoute quand on ajoute ici la valeur de petit *a* ?

$$\frac{S_1}{s} \quad \frac{S_2}{a}$$

Par petit *a*, on désigne un sens immobile, un sens inerte qui est la valeur même que Freud donne à la libido quand il parle de son inertie. Corrélativement, on ne peut avoir la notion de ce sens immobile que dans la mesure où le S_2 dont il s'agit n'est pas un S_2 déplaçable mais un S_2 inscrit une fois pour toutes, un S_2 fondamental, non déplaçable. C'est seulement dans la mesure où l'on peut identifier ce S_2 à ce que Freud appelle le refoulement originaire – c'est-à-dire un signifiant inscrit une fois pour toutes et par rapport à quoi tout ce que vous voulez dire prend son sens – qu'il y a ce que nous ne pouvons plus appeler petit *s* mais petit *a*, à savoir une signification absolue. Dire que c'est une signification absolue, c'est dire que ce n'est plus un sens relatif. L'avantage de dire qu'il s'agit d'une signification absolue éclaire d'ailleurs une notation fugitive de Lacan, page 816 des *Ecrits*, où il emploie, à propos du fantasme, l'expression de *« signification absolue, notion qui, sans autre commentaire, paraîtra, nous l'espérons, appropriée à la condition du fantasme ».* Le résultat de présenter le sujet par le biais de son fantasme fondamental, c'est de le présenter comme y étant prisonnier, comme dans une cellule. On ne le présente pas par le biais où il communique avec l'Autre, mais par le biais où il n'a affaire, sans le savoir, qu'à son fantasme fondamental.

C'est là une présentation qui est tout à fait contraire à celle qui présente le sujet par le biais de la communication. C'est là le fondement du grand graphe de Lacan qui est essentiellement un circuit où le sujet communique avec l'Autre, et où ce dernier renvoie un sens signifié qui est toujours le sien. Ce schéma prend son départ du fait de la communication, du fait qu'on parle toujours la langue de l'Autre, puisque tout message du sujet est analysé comme prenant son départ de l'Autre. Quand on est en Amérique, on veut être compris par les Américains et il faut donc parler américain, d'autant qu'ils parlent très peu notre langue. Ils n'en ont d'ailleurs pas besoin, puisqu'ils considèrent que lorsqu'on est à une heure et demie d'avion de New York, on est encore très près, alors qu'en Europe on peut avoir changé trois ou quatre fois de langue. J'avais pourtant marqué ce qu'a d'illusoire ce point de départ, puisqu'il prend le sujet comme déplacé foncièrement au lieu de l'Autre. Il ne faut pas, ce lieu de l'Autre, le considérer comme une expression figée. Le lieu de l'Autre prend le sujet comme étant nativement déplacé en ce lieu.

Quand on introduit les choses non pas à partir de la communication mais à partir du lieu de la jouissance, ça ne se passe pas du tout au lieu de l'Autre. Il s'agit si peu du lieu de l'Autre, qu'on se met à chercher ce lieu de la jouissance. A l'occasion, on croit que l'on peut simplement le faire équivaloir au corps propre, et on se met alors à chercher ce lieu sur le corps. Vous savez que cette investigation a donné lieu à je ne sais combien d'élucubrations concernant la jouissance féminine, puisqu'elle apparaît spécialement insituable sur le corps féminin. Aujourd'hui, tous les deux ans, on nous apporte un nouveau point exquis qui serait vraiment le vrai lieu de cette jouissance, le vrai de vrai. Quand on aborde la question à partir de la jouissance, la jouissance n'est pas

de l'Autre, alors que le langage l'est et le désir aussi. Si l'on part du sujet au lieu de l'Autre, c'est comme si on avait d'emblée la réponse à la question du fondement du collectif : l'Autre apparaît comme le fondement du collectif. De telle sorte que le problème politique n'est pas simplement de comment on en vient à parler la même langue que l'Autre, mais bien de comment la jouissance passe par l'Autre.

Pour en finir avec la langue en psychanalyse, je dirais qu'il y a un certain paradoxe. On finit par apprendre la langue de l'analysant et, en l'apprenant, on la lui fait apprendre, c'est-à-dire qu'il finit par savoir ce qu'il dit quand il parle. Mais le paradoxe, c'est qu'une fois que vous avez enfin fabriqué un Autre qui sait votre langue et qui enfin vous comprend, c'est à ce moment-là qu'il vous quitte. C'est un paradoxe, puisqu'on pourrait très bien dire : *Enfin quelqu'un qui nous comprend ! Pas question qu'il s'en aille !* Ca peut-être aussi une tentation, la tentation de rester vraiment avec l'Autre qui enfin vous comprend. Il m'est arrivé récemment de parler de la fin d'analyse du passant – celui qui doit témoigner du cours de son analyse – comme celui qui se retourne en partant et qui aperçoit alors la tête de mort qui est dans le tableau des *Ambassadeurs* que Lacan nous présente dans son *Séminaire XI*. Il est évidemment très dangereux de se retourner, parce qu'alors on peut ne plus vouloir partir. On se retourne en partant et puis : encore un instant monsieur le bourreau ! On peut très bien, en effet, se retrouver fasciné, fasciné par la méduse, la méduse de sa propre castration, et ne plus vouloir partir. Je laisse là de côté le chapitre de ce qui peut rendre compte du fait que la durée des analyses a été croissante depuis son invention. J'en évoque simplement deux raisons : ne pas quitter celui qui vous comprend, et être fasciné par la castration.

Je laisse cela de côté parce que ce qui nous intéresse, c'est que si chacun ne répond qu'à son propre fantasme fondamental, si chacun ne parle que sa propre langue, la question se pose alors de savoir comment une multitude peut faire une, c'est-à-dire comment se produit la massification du sujet où il se retrouve parler, espérer, sentir, répondre, agir comme les autres. Qu'est-ce que la psychanalyse a à en dire ? Qu'est-ce qu'elle peut en savoir ? Qu'est-ce que le contrat social pour la psychanalyse ? Il y a quelque chose de vrai dans la conception que la psychanalyse elle-même serait un contrat. En effet, le sujet en analyse, si solitaire qu'il puisse se présenter, enfermé comme il est dans son fantasme fondamental, n'est pas le solitaire errant que Jean-Jacques Rousseau nous présente dans son *Discours sur l'origine de l'inégalité entre les hommes*. C'est au contraire un sujet éminemment fixé par sa relation à l'analyste, et on comprend que Freud ait proposé de considérer la relation analytique comme le noyau du lien social. Tout son essai de la *Massenpsychologie* n'est rien d'autre que cette hypothèse. C'est d'une façon tout à fait conforme à Freud, que Lacan a considéré ce qu'il appelle le discours analytique comme un lien social. Le discours analytique est comparable dans sa structure au lien social au sens de la société en général, de la société universelle. Il n'y a évidemment pas à s'enchanter de ce que le discours de l'analyste et le discours du maître ne soient pas les mêmes, si on ne s'aperçoit pas qu'ils sont tous les deux des discours. A cet égard, le discours est l'universel des liens, l'universel de la modalité des liens et des places qui sont les mêmes dans les quatre discours que Lacan distingue.

Il y a en effet deux façons de penser ce lien social. On peut d'abord le penser à l'horizontale, c'est-à-dire comme avant tout fondé sur la reconnaissance par l'un qu'il y a un autre qui est le même. Et puis on peut le penser de façon verticale comme la reconnaissance qu'il y a un autre qui n'est pas le même, qui est Autre. Penser sur le mode horizontal, c'est par exemple penser l'expérience analytique elle-même comme une intersubjectivité, et une intersubjectivité qui suppose – soyons clairs – la réciprocité. Or, si on essaye de penser le lien social à partir de la psychanalyse qui en donnerait le noyau, il n'y a aucune chance qu'on débouche sur la réciprocité. Il n'y a aucune chance parce que, même si on dit que la psychanalyse est un contrat et qu'un contrat c'est toujours réciproque, au sens où ça oblige les deux parties, il faut quand même reconnaître que c'est un contrat singulièrement inégal, puisque les obligations qui portent sur l'un et sur l'autre ne sont nullement réciproques. Elles ne valent nullement pour l'un et pour l'autre, puisqu'il y en a un qui s'oblige à livrer toutes ses pensées et un autre qui ferait mieux de s'en priver. Ce n'est pas toujours le cas que l'analyste se prive de livrer toutes ses pensées, mais on ne peut cependant pas du tout prendre l'interprétation analytique comme le réciproque de l'association libre. Donc, quel que soit le caractère pseudo réciproque du contrat, il est clair que les deux qui sont là en cause sont dans une position non réciproque.

On comprend alors que Freud puisse poser cette non-réciprocité au cœur du lien social quand il le considère à partir de l'expérience analytique. C'est ce qu'on retrouve chez Lacan quand il isole le discours du maître comme matrice des quatre discours, à savoir que dans tout discours, quel qu'il soit, les places sont distribuées d'une façon foncièrement non réciproque : maître/esclave, etc. Ca se voit très bien dans ce qui peut apparaître comme le fondement freudien du lien social, à savoir l'amour, l'amour à partir du transfert, puisqu'il est certain que si l'on essaye de situer le lien social à partir de l'analyse, on doit faire sa place à une théorie de l'amour conçue à partir du transfert.

C'est là qu'il faut faire très attention. La thèse freudienne, c'est, certes, que l'amour est narcissique, à savoir que je m'aime dans l'autre. On peut même équivoquer sur *même* et *m'aimer* : l'autre, il faut le *mêmer*. Ca suppose qu'on reconnaisse l'autre comme un autre moi-même, et qu'il y ait une assimilation de l'objet par le moi, de telle sorte que ce dernier s'étende jusqu'à englober son objet. Il le faut, parce que sinon cette théorie de l'amour voudrait dire que c'est le moi qui est investi en libido, alors que l'objet, lui, n'est pas investi. Si l'on fait équivaloir le narcissisme à l'égoïsme, on pose que le sujet ne s'intéresse qu'à lui-même, qu'il ne pense qu'à lui-même et pas aux autres. Ca se transcrit comme ça. Mais si on essaye de rendre compte de l'amour comme d'un phénomène narcissique, alors il faut supposer que le royaume du moi s'étend jusqu'à l'objet qui lui-même se trouve ainsi assimilé au moi, et que donc cet investissement se porte aussi bien sur l'objet.

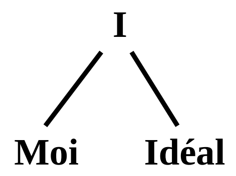
Tout cela est très légitime, sinon que l'amour freudien, ce n'est pas ça du tout. C'est là tout le contraire de l'accent propre que Freud met dans son analyse de l'état amoureux, à savoir que c'est un état de dépendance. Si on essaye de le traduire en termes d'investissement libidinal, l'amour freudien est un investissement de l'objet au détriment du moi. C'est sur ce versant-là que Freud accentue les choses, à savoir que l'amour appauvrit le moi en libido au profit

de l’Autre qui est investi. De telle sorte qu’il vaut, cet Autre, comme lieu de la vérité pour le moi. Ce que Freud dit du sujet amoureux, c’est qu’il s’agit d’un sujet qui est entièrement soumis à l’appréciation de l’Autre. Freud écrit foncièrement l’amour à partir d’un *moins* que je place sous le moi et d’un *plus* que je place sous l’objet. D’ailleurs, pour ce qu’il en est de la correspondance de Freud et de sa fiancée Martha, on s’aperçoit bien que la relation amoureuse a été vécue par lui dans cette modalité. Mais laissons cette notation biographique de côté.

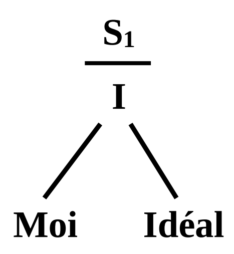
$$\frac{\textbf{Moi}}{-} \qquad \frac{\textbf{Objet}}{+}$$

Ce que Freud traduit et accentue, c’est un statut dissymétrique, non réciproque, de l’Autre dans l’amour. Ce caractère non réciproque rend d’autant plus nécessaire que le moi retrouve, par le biais de l’appréciation de l’Autre, les moyens de s’aimer lui-même, c’est-à-dire de se réinvestir. Il lui faut obtenir une approbation de l’objet pour pouvoir un petit peu repositiver la libido qui lui revient. C’est ce que Freud traduit en disant que l’objet a été mis à la place de l’Idéal du moi dans l’état amoureux.

A cet égard, il est clair que Lacan simplifie Freud quand il distingue deux statuts de l’objet. Le premier, c’est l’objet comme réciproque au moi. C’est le niveau proprement imaginaire du stade du miroir où l’autre c’est moi, et qui rend compte des translations libidinales d’un côté et de l’autre. Le deuxième, c’est le statut de l’objet quand il n’est pas réciproque au moi mais qu’il assure comme grand Autre une fonction que l’on distingue comme symbolique, et qui rend compte de la description freudienne de l’objet en tant que lieu de la vérité pour le sujet amoureux. C’est là qu’on distingue la place de l’Idéal du moi, à partir de laquelle le sujet peut se voir comme moi idéal.



Comment est-ce que Lacan définit ce qui vient à la place de l’Idéal du moi ? Notons bien que dans les termes mêmes de Freud, il s’agit d’une place. La solution de Lacan la plus notoire, c’est de poser que ce qui vient à la place de l’Idéal du moi pour cette multitude d’égos qui sont les mêmes, c’est un trait signifiant que nous écrivons S_1, un trait symbolique d’identification à partir de quoi peut se précipiter l’identification horizontale. Je ne veux pas développer ce point, puisque c’est justement celui que je veux mettre en question en montrant que ce n’est pas suffisant.



Il faut noter que Freud, dans son *Malaise dans la civilisation,* tient tout à fait compte du fait que les deux identifications se combinent et qu'un groupe est toujours susceptible d'être apprécié selon la quantité de l'une ou de l'autre qui rentre dans la composition du lien social. Il est amusant de constater que c'est à l'Amérique qu'il s'en prend. Quand il met en valeur le phénomène moderne de la misère psychologique, il le trouve spécialement exemplifié aux Etats-Unis. Ce n'est pas rien, parce que c'est sur ce point qu'il conclut le chapitre V du *Malaise* : *« Ce danger est surtout menaçant là où les liens d'une société sont avant tout constitués par l'identification de ses membres les uns avec les autres.* » Freud qualifie donc l'état de misère psychologique des groupes lorsque c'est l'identification horizontale qui domine, lorsqu'on est le même que l'autre. Il continue : *« Tandis que les individus du type leader n'acquièrent pas l'importance qu'ils devraient avoir dans la formation d'un groupe.* » Là, il renvoie lui-même à sa *Massenpsychologie,* et il dit encore ceci : *« L'état culturel présent de l'Amérique nous donnerait une bonne occasion d'étudier les inconvénients causés à la civilisation qu'ont peut ainsi craindre. Mais je ne cèderai pas à la tentation de commencer une critique de la civilisation américaine, je ne veux pas donner l'impression d'employer moi-même les méthodes américaines.* » Quand j'étais aux Etats-Unis, j'ai entendu qu'on reprochait à Lacan ses critiques contre l'*american way of life*, et vous voyez qu'en cela il n'a fait que suivre l'indication donnée par Freud lui-même. Il s'agit là d'autre chose que d'une petite polémique.

On voit bien à qui Freud pense quand il dit qu'aux Etats-Unis on ne prend pas assez au sérieux les leaders. Il pense à lui-même, puisque le groupe psychanalytique américain, malgré les injonctions les plus formelles de Freud et ses développements théoriques les plus affirmés, a toujours refusé d'admettre des praticiens non-médecins. Freud termine son chapitre d'une façon particulièrement blessante pour le narcissisme américain, et il ne faut pas oublier que cette question est précisément celle qui a rebondi vingt ans plus tard dans la scission de 1953, et qu'elle est aujourd'hui l'une des racines de l'existence d'un courant lacanien autonome dans le mouvement psychanalytique. Cette question n'est donc pas du tout secondaire, et on voit ici la rage de Freud devant le fait qu'aux Etats-Unis la collégialité de la faction psychanalytique ait réussi à l'emporter sur ce qu'il essayait de transmettre à propos de la pratique analytique. C'est d'autant plus remarquable que l'IPA commence depuis peu à ouvrir ses portes aux non-médecins dans les pays où ce n'était pas possible auparavant. L'Internationale commence à faire des tas d'accords et de tractations avec des groupes d'analystes non-médecins, pour obtenir avec eux des modes d'association. La pression qui est désormais exercée dans le monde entier par

la diffusion de l'enseignement de Lacan, les oblige à parer au plus pressé par ce moyen, c'est-à-dire en engluant la question. On peut dire que c'est le retour de la question de Freud qui, sous nos yeux et depuis trois ans, est en train de s'accomplir. Ca rend compte des craquements et des difficultés d'adaptation du mouvement psychanalytique au nouveau régime auquel il est soumis.

Freud, donc, pense d'abord à lui-même, mais pourquoi parle-t-il de misère psychologique, sinon parce que dans ce mode de groupe, la mêmeté chasse l'altérité. La similitude chasse l'altérité et, ce qui se perd, c'est la relation à l'Autre comme tel, moyennant quoi ce qui triomphe, c'est la terreur conformiste, la terreur dans l'homogénéité, dont se déduit très logiquement le règne de la quantité, c'est-à-dire ce que les Américains eux-mêmes appellent le dieu ou le roi dollar. Le seul mode d'expression des différences dans cet espace, c'est la quantité.

Il n'empêche qu'il y a aussi une identification verticale aux Etats-Unis. Elle doit avoir affaire avec la Constitution de ce pays et la façon dont les Américains l'idéalisent. D'ailleurs, ils la rapportent à quoi ? A ceux qu'ils appellent les *founding fathers*, les pères fondateurs. Eux, de père fondateur, ils n'en ont pas qu'un seul mais plusieurs. D'emblée, et c'est ce qui est frappant, le paternel américain se présente sous la forme d'une collectivité, d'une collectivité des pères, et qui débattent entre eux, qui font déjà des négociations, des tractations. C'est présent dès l'origine. Il y a cependant une figure qui se dégage de cet ensemble, mais qu'ils ont justement choisie comme étant un peu gourde, à savoir la figure de Washington. Il y a une exaltation de cette figure dans la mesure où elle est peu gourde. C'est là, bien sûr, sa grandeur. Washington épate les Américains, parce qu'il n'aimait pas le pouvoir. Ca ne lui faisait pas plaisir et c'était contre son gré qu'il l'exerçait. C'est donc là une figure dont on peut dire qu'elle est aseptisée, puisqu'on a justement l'assurance que, du point de vue où se soutient l'identification, elle ne jouit pas. C'est bien ce qui fait d'elle un Idéal du moi, à savoir qu'elle n'incarne aucune des fonctions du surmoi.

Je vous ai présenté une version du lien social qui repose sur l'identification symbolique, mais il y a une deuxième version qui fait entrer en ligne de compte la castration comme ciment social, comme ressort du lien social. Ce qui est représenté comme l'égalité imaginaire des égos prend alors une valeur différente, la valeur d'être autant de sujets soumis à la menace de la castration. Là, l'idéal prend la valeur qu'il en existe un qui n'est pas soumis à la castration.

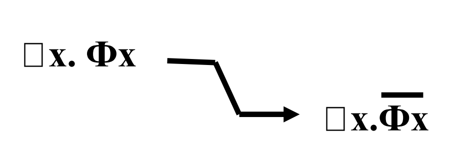
$$\square x.\ \Phi x \longrightarrow \square x.\overline{\Phi x}$$

Ca fait bien comprendre comment le père en tant que mort peut occuper la place de l'incastrable, et aussi bien la femme. On pourrait montrer comment les grandes reines anglaises ont splendidement occupé cette place, et comment Freud lui-même l'a occupée pour le mouvement analytique, au point que Lacan avait pu faire équivaloir son retour à Freud à l'exigence d'une sépulture décente pour Freud, à savoir laisser mourir le père mort. A cet égard, le retour

à Freud, c'était aussi, si je puis dire, l'exigence d'une seconde mort de Freud, afin que son désir éternisé cesse d'annuler la psychanalyse.

C'était là la seconde version, mais celle qui m'intéresse davantage, c'est la troisième, à savoir celle qui marque ce qu'ont de commun les deux premières qui essayent de saisir le lien social à partir du signifiant. Serait-ce le signifiant phallique ? Est-on quitte avec la jouissance du fait de la faire fonctionner dans le lien social en tant que phallus ? Certes, il semble que ce qui se profère avec le *non phi de x* est un non à la jouissance, c'est-à-dire une liste des *tu dois* et des *tu ne dois pas*, mais qui ramène foncièrement à un *tu ne dois pas jouir, tu ne dois pas jouir du véritable objet de ton désir*. En ce sens, ce n'est qu'une transcription de l'Œdipe. L'Œdipe veut dire que tu ne dois pas jouir du véritable objet de ton désir. C'est cette question que je voulais traiter avec les Américains, et c'est pour cette raison que j'avais donné à mon exposé le titre de *Duty and the drives,* « Le devoir et les pulsions ». C'est moins joli en français qu'en anglais où il y a une allitération avec les deux *d*. Ca m'amusait aussi de mettre *duty* sans l'article – ce qui est possible en anglais – et *drives* avec l'article : ça fait un peu *Blanche Neige et les sept nains*. Au fond, le cœur de la question, c'est de savoir dans quelle mesure l'exigence du devoir est opposée aux pulsions, dans quelle mesure le devoir est précisément un non à la jouissance.

De fait, on peut transcrire cette portée de la castration sur tous – □x.Φ x – comme une annulation de la libido. D'ailleurs, le symbole lacanien de grand Φ est le symbole de la jouissance comme annulée. C'est dans cette mesure que Lacan pouvait dire, naguère, que Φ est en lui-même un symbole non négativable. Il le disait non négativable parce que ce symbole comprenait en lui-même une négation. C'est pourquoi ici, quand il est utilisé tout seul, il est soumis à la castration. Tel qu'il est utilisé ici, le symbole phallique est en lui-même un symbole de la jouissance comme castrée. C'est là toute la valeur du fait que Lacan s'est contredit lui-même plus tard, en faisant porter une négation sur ce symbole phallique.



Qu'*il existe un x pour non phi de x*, veut dire qu'il y a un statut de la jouissance comme permise, et c'est bien là qu'il faut se souvenir de ce que Freud a dit, à savoir que l'objet est à la place de l'idéal mais non pas comme un trait signifiant à cette place. Cela veut dire que le lien social est impensable s'il n'y a pas de transfert de la libido à l'idéal. Il ne suffit pas de dire que le lien social est fondé sur le sacrifice de la jouissance, il faut encore dire où va la plus-value. C'est cela, au fond, le problème politique : où va la plus-value ?

A cet égard, le père mort n'est pas celui qui ne désire rien, même si c'est ce dont rêve le névrosé. La vérité qui se transcrit de ces considérations, c'est que la jouissance est accumulée au lieu même où le devoir est énoncé. C'est bien pourquoi il semble toujours qu'elle soit dérobée. C'est d'ailleurs ce qui fait la

légitimité de la révolte. On a bien de raison de dire qu'on a toujours raison de se révolter. On a toujours raison de se révolter parce qu'il y a renonciation aux pulsions. C'est ce que Freud appelait *Triebversicht.* Il y a renonciation aux pulsions, mais cette jouissance apparemment annulée n'est pas perdue pour tout le monde.

C'est là une vérité politique dont on peut dire que la psychanalyse la vérifie. La jouissance n'est pas perdue pour tout le monde, elle est au contraire concentrée au point de l'Idéal du moi. C'est là ce que je voulais venir à écrire, à savoir ce qui vient à la place de l'idéal sous la forme de *a* sur I.

$$\frac{a}{\mathrm{I}}$$

Ce n'est pas là, sans doute, la formule de l'Idéal du moi en tant que pacifiant, mais la formule de ce que Freud distingue comme le surmoi. Le surmoi n'est pas seulement ce qui exige qu'on renonce à la jouissance, n'est pas seulement le principe du *Triebverzicht*, mais encore l'endroit où cette jouissance s'accumule. Cela veut dire que la jouissance s'accumule à la place même où son sacrifice est requis. D'ailleurs, on s'en aperçoit. Il suffit qu'on aille voir du côté de ce qui se passe dans des lieux où le devoir se fait entendre. On n'y trouve jamais que ce qui vérifie cet axiome : plus le devoir est sévère, plus on y trouve ce qui s'appelle la corruption.

Cela est déjà présent, annoncé par Freud, quand il souligne que l'autorité même du devoir moral dérive de l'énergie libidinale des pulsions, et qu'à vrai dire, c'est la même énergie d'un côté et de l'autre. C'est là le sens même de ce que Lacan a formulé dans son « Kant avec Sade ». Peut-être vous en dirai-je un mot la prochaine fois.

A la semaine prochaine.

XI

LES DIVINS DETAILS
COURS DU 7 JUIN 1989

La semaine dernière, j'ai évoqué la figure du surmoi, terme freudien auquel Lacan a accolé les deux adjectifs d'obscène et de féroce qui font image. J'avais essayé d'indiquer qu'à la place où s'énonce le *tu dois*, on peut vérifier la corruption, et que c'est strictement ce que Freud démontre dans son *Malaise dans la civilisation*. A vrai dire, je n'imaginais pas que l'actualité viendrait m'en apporter une illustration, même si elle est horrible. Je parle de ce qui s'est déroulé sur la place Tian'anmen et qui apparemment se reproduit toujours, à savoir le massacre d'une population étudiante dont il n'y a aucune raison de penser qu'elle est tellement différente de celle qui est dans cette salle. Bien entendu, on a vu pire. On a vu pire et on verra pire, mais enfin, ça se déroule dans un endroit qui est le haut-lieu d'un grand peuple et qui avait, justement par ses forces armées populaires, gagné son indépendance il y a quarante ans. Il est amusant que ça se soit passé un quatre juin, puisque, si je ne me trompe pas, c'est un anniversaire, celui du 4 juin 1905 où le tzar de Russie avait lui aussi fait tirer sur une foule désarmée et entrainée par le père Kapone dont on a dit qu'il était lui-même un agent du tzar. Le tzar Nicolas avait fait tirer sur cette foule désarmée qui était venue lui apporter une requête. C'est resté dans les annales comme un des événements précurseurs de la révolution russe.

Cet événement de la place Tian'anmen est bien fait pour nous montrer que le soft ne gagne quand même pas toujours, et que, dans ce dont nous parlons dans la psychanalyse, un élément de tragédie n'est pas passé de mode, même si ce genre d'événement tragique n'est pas à l'affiche dans notre société. Le fait que cela se soit déroulé un peu loin de nous, peut justement nous avertir que nous n'avons pas à nous laisser gagner par l'illusion du soft. On est bien évidemment obligé de réfléchir aux impasses de ce à quoi Marx a donné naissance via Lénine, c'est-à-dire à une certaine localisation du sujet supposé savoir dans le groupe. Lacan invitait d'ailleurs à ce qu'on analyse à nouveau la *Massenpsychologie* de Freud, dont il prescrivait de traduire le titre par « Psychologie de groupe ». Il invitait à ce qu'on l'envisage à nouveau par la catégorie du sujet supposé savoir.

Il est certain que ce n'est pas la même chose d'investir de cette fonction un parti politique qui, par quelque bout qu'on le prenne, est une élite, et d'en investir une population dont on va se mettre à compter les opinions sous les espèces du vote. Il y a là, sans aucun doute, deux positions du sujet supposé savoir qui sont difficilement compatibles. Elles sont toutes les deux artificielles, la démocratique et l'élitique, mais, expérience faite, les résultats de la première ne paraissent pas plus probants. C'est un pari que de décider que le pouvoir sur une société sera transféré selon le comptage des votes. N'y en aurait-il qu'un de différent, que ça justifierait de transférer le pouvoir. Il est amusant de voir, plus près de nous puisque c'est en Pologne, comment l'ancien sujet sup-

posé savoir essaye de découpler le comptage des votes et le transfert du pouvoir. D’un côté on vote, et de l’autre côté on essaye de faire en sorte que le pouvoir reste le même. C’est une expérience à suivre, pas forcément avec un optimisme complet.

Je dis tout cela en manière de préface, puisqu’il n’y a aucune raison de faire semblant d’être sourd aux grondements de cette actualité qui, pour être lointaine géographiquement, n’en aura pas moins des conséquences, qui sont quand même prévisibles, sur l’état de paix du siècle prochain. Après tout, si Frédéric Nietzsche avait su prévoir qu’il y aurait au XXe siècle des guerres jamais vues dans l’Histoire, peut-être que l’on pourrait se risquer à faire, en cette dernière décennie du siècle, une prévision comparable pour le prochain. Mais c’est une chose que de ne pas être sourd à ce qui est là en marche, et c’en est une autre que de s’étendre en des discussions et des évaluations qui, après tout, sont dignes du café du commerce. Je n’ai aucune intention de m’étendre là-dessus, puisqu’à partir du moment où l’on parle sans autre prise effective que le commentaire, on bavarde. On bavarde, alors que s’agissant de l’expérience analytique, je n’ai pas l’impression de bavarder. J’ai au contraire le sentiment que l’incidence de ce que je dis est effective sur ce dont il s’agit dans l’actualité de cette expérience.

La dernière fois, j’ai mis en série trois éléments qui sont susceptibles d’occuper le même poste. Je vais les écrire au tableau et les commenter ensuite.

$$\frac{\mathbf{S_1 \ v \ \exists x.\overline{\Phi x} \ v \ \mathit{a}}}{\mathbf{I}}$$

Le poste en question, c’est celui de l’Idéal du moi, et j’écris donc un grand I sous la barre. Au-dessus, j’écris trois éléments que je mets en série, et qui sont d’abord le signifiant S_1, puis la formule *il existe un x tel que non phi de x*, et enfin le petit *a*. Je sépare ces trois écriture par deux occurrences du même symbole petit *v*, qui abrège le terme de vel et qui en logique se traduit par un *ou* non exclusif. Le *ou* non exclusif veut dire que le composé de ces symboles est vrai si au moins l’un des trois est vrai. Je ne présente pas ces trois écritures comme exclusives l’une de l’autre mais comme compatibles.

Le premier symbole écrit un signifiant à la place de l’Idéal. On peut dire que ça semble résumer ce que Lacan a apporté à la théorie de l’identification, à savoir qu’il convient d’y distinguer le registre imaginaire, que j’ai qualifié d’horizontal, et le registre symbolique. J’ai même souligné que l’opérateur de cette identification était lui-même symbolique, au point que naguère j’avais parlé d’identification constituante pour la distinguer de l’identification imaginaire comme constituée. Disons même que lorsque Lacan a traité thématiquement de l’identification dans le Séminaire qui porte ce titre, il a repris et accentué le terme freudien de *einziger Zug* qu’il a traduit par *trait unaire*, pour montrer que ce qui opère et supporte l’identification est une fonction symbolique qui est à traiter en termes de signifiant. On peut dire que c’est, dans son élaboration, le terme précurseur de ce qu’ensuite il fera fonctionner en tant que

signifiant-maître. Il emploiera le terme de signifiant-maître quand il n'utilisera plus le terme freudien d'Idéal, qui pourtant reste présent dans le mot de maître, puisque l'Idéal du moi a sans aucun doute une fonction de maîtrise chez Freud, y compris dans l'état amoureux. J'ai déjà marqué que la description freudienne de l'état amoureux n'est nullement la description d'une fusion imaginaire, mais bien celle d'une dépendance à proprement parler symbolique.

Le deuxième terme – *il existe un x tel que non phi de x* – décrit un sujet à la place de l'Idéal, un sujet en tant que non soumis à la castration. C'est un sujet qui est à une place d'exception paradoxale par rapport à un ensemble que cette place d'exception permet de rassembler. Cette exception confirme la règle de la castration en tant que fonction phallique. C'est pourquoi l'ordre qui est ici introduit vaut avant tout pour ceux qui ont quelque chose à perdre. D'où la question récurrente dans l'Histoire, dans la réflexion des siècles, de savoir dans quelle mesure les femmes font partie de la société, de l'ordre social.

Remarquez que ce second terme introduit une considération qui est absente dans la *Massenpsychologie*, à savoir la castration. De la même façon que Lacan a pu relire rétroactivement le cas Schreber en y introduisant la théorie du narcissisme et de la castration, il y a lieu de relire la *Massenpsychologie* en y introduisant, non pas le narcissisme puisqu'il en est le support essentiel, mais le complexe de castration. A cet égard, le mathème de la sexualité mâle peut être, et doit être, mis au travail dans la *Massenpsychologie* de Freud.

A propos du troisième terme, petit *a*, j'ai dit, la dernière fois, qu'il fallait également introduire radicalement la problématique de la jouissance dans cette *Massenpsychologie*, en ceci précisément qu'il se pourrait bien que le plus-de-jouir soit à la place de l'Idéal.

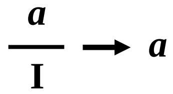
$$\frac{\boldsymbol{a}}{\mathbf{I}}$$

Je crois ainsi rendre compte de ce que, jadis, j'avais déjà marqué dans l'enseignement de Lacan, à savoir comme une oscillation entre symbole et objet au lieu de l'Idéal, spécialement quand, à deux reprises au moins, il évoque, pour faire image, la moustache de Hitler comme étant à cette place de l'Idéal – la question étant de savoir quelle signification lui donner : celle d'un symbole mis en dénominateur commun, c'est-à-dire un signifiant-maître, ou bien celle d'un plus-de-jouir, et celui d'abord du dénommé Hitler. Le terme d'insigne pourrait être accolé à cette moustache qui, en général fait l'objet de soins attentifs de la part de son possesseur. Elle fait l'objet d'une culture soigneuse et elle signale donc, même à la laisser proliférer, l'évidence d'un plus-de-jouir. Ce terme d'insigne est bien fait pour indiquer cette double valence entre signifiant et jouissance. A vrai dire, le terme de détail que j'ai placé en exergue de ce cours, peut tout à fait s'appliquer lui aussi à cette moustache, même si là il faudrait parler du détail diabolique plutôt que du divin détail. Le détail répercute la même ambivalence que l'insigne, la même ambivalence au sens de double valeur.

A revenir à la première écriture que j'ai donné au début de ce cours, on voit que grand I désigne la place où peuvent venir s'inscrire les trois autres symboles. Je vous rappelle que j'ai déjà donné une signification freudienne à cette place grand I quand elle est occupée par le petit *a*, à savoir la signification du surmoi. C'est ainsi que je transcris, à l'heure actuelle, le surmoi.

$$\frac{a}{I}$$

Je ferais tout de suite remarquer que le terme même de surmoi conduit à regarder au-dessus, ce qui n'est pas forcément sa localisation la plus exacte, puisqu'il désigne ce que nous appelons la division du sujet. Le surmoi est ce qui opère la division du sujet de la façon la plus manifeste, dans la mesure où il désigne ce fait que le sujet ne veut pas son propre bien. C'est comme s'il travaillait contre lui-même, ou en tout cas comme s'il ne travaillait pas pour sa propre survie et son propre bien-être. C'est pourquoi Freud, au moment où il l'a posé, n'a pas pu faire autrement que de le rendre solidaire de la pulsion de mort, cette pulsion qu'il a formulée non sans une certaine réticence, puisque accoler la mort à la pulsion semble être une contradiction dans les termes, une inversion de la définition première de la pulsion, dont je vous rappelle que Freud la disait d'abord comme étant au service de la survie, que ce soit celle de l'individu ou celle de l'espèce. A cet égard, la pulsion de mort veut dire que la tendance la plus fondamentale du sujet est celle qui va contre ses propres intérêts vitaux. Je complète donc le mathème précédent en l'articulant directement à la division du sujet.



C'est là qu'on s'aperçoit de ce qui a biaisé l'apport de Freud sur la psychologie des groupes, à savoir qu'il a mis essentiellement l'accent sur l'incidence pacifiante du symbolique. Je crois que l'on peut aller jusque là, d'ailleurs grâce à Freud, puisqu'il a au fond réécrit sa *Massenpsychologie* et l'a en partie contredite en la complétant par son *Malaise dans la civilisation*. Ces deux ouvrages sont à prendre ensemble en appliquant le second sur le premier. On répète, bien sûr, la *Massenpsychologie*, on dit que Freud y dégage la structure de l'Armée et de l'Eglise. Mais on ne voit pas qu'il construit sa théorie à partir de groupes foncièrement stables où ça marche à la baguette, et qui exemplifient précisément la cohésion. Si le cardinal archevêque de Sao Paolo n'est pas d'accord, le pape actuel lui coupe son diocèse en cinq et le distribue aux ennemis dudit cardinal archevêque qui est trop à gauche. C'est aussi dans l'actualité de cette semaine. Un Polonais installé à Rome tranche sur la façon dont doivent se répartir les fidèles brésiliens et paolistes. Quant à l'armée, elle est

faite pour faire la guerre. La question, d'ailleurs, se pose de savoir contre qui. Elle est faite pour faire la guerre, mais à l'intérieur de l'armée, ça doit être la paix. Quand c'est la guerre à l'intérieur de l'armée, ça devient vraiment sérieux. Quand le 308[e] régiment tire sur le 27[e] – ce qui est paraît-il en train de se passer à Pékin – ça ne paraît pas conforme au concept de l'armée. Les armées dans les guerres civiles, on n'a pas entendu les derniers événements pour savoir ce que c'est. La répression intra-populaire et intra-nationale est une des grandes fonctions de l'armée, par exemple en Amérique latine.

J'ai dit que ce qui a biaisé le premier abord, de Freud, c'est qu'il met essentiellement l'accent sur l'incidente pacifiante du symbolique. Ce qu'il nous présente dans le groupe, c'est avant tout le signifiant-maître comme foncteur de cohésion, c'est-à-dire comme l'opérateur qui crée un milieu homogène et dont on peut dire qu'il est au service d'Eros. Ca reste présent au niveau subjectif, dans la mesure où S_1 unifie le sujet. C'est bien par là, d'ailleurs, qu'il se distingue de petit *a*. Tandis que S_1 unifie le sujet, petit *a* le divise. Freud a abordé le groupe par le biais de ce qui unifie, par le biais de ce qui fait la paix entre les hommes. C'est ce que dit l'Eglise : *Paix aux hommes de bonne volonté.* Les hommes de bonne volonté, ce sont évidemment ceux qui sont dans l'Eglise. C'est aussi ce que dit l'Armée, au moins à ceux qui sont à l'intérieur : *Paix sur la terre aux hommes de bonne volonté et feu sur les autres !* De toute façon, l'Armée et l'Eglise sont deux concrétions de l'Eros. C'est bien là que Freud se corrige dans son *Malaise*. La civilisation, c'est précisément la *Kultur*, et non un groupe du type de l'Armée ou de l'Eglise. On pourrait le rêver, certains pourraient le rêver. L'Eglise a d'ailleurs vocation universelle, et l'Armée pourrait l'avoir aussi : *Tous soldats !* L'idée du peuple en armes est une grande idée révolutionnaire. Ca consiste à étendre l'Eros à feu et à sang sur toute la planète.

Hormis cette réalisation qui paraît aujourd'hui éloignée tant pour l'Eglise que pour l'Armée, il se trouve qu'il reste quelque chose qui est la civilisation. Une identification pacifiante opère certainement aussi dans la civilisation : Eros y est présent, y est à l'œuvre. C'est au point que Freud puisse formuler que le *« programme de la civilisation »* – ce sont ses termes – est celui de l'Eros. Seulement, il constate qu'il y a néanmoins comme un malaise qui demeure. Là, il corrige sa *Massenpsychologie*. Ce qu'il appelle le malaise, c'est, disons-le, la division. Malaise dans la civilisation veut dire division du sujet dans la civilisation. Ca signifie qu'il y a un échec de l'identification, un échec de la pacification identificatoire symbolique à résoudre le problème de la jouissance. En dépit de l'identification, le plus-de-jouir continue de diviser le sujet. Ca veut dire que S_1 sur I ne suffit à rendre compte ni du groupe, ni du statut du sujet. Il faut bien voir qu'ici les structures dégagées au niveau du groupe sont homogènes et identiques aux structures qui valent pour le statut du sujet.

Ce sont ces considérations qui m'ont incité à relire d'une façon différente l'un des textes les plus imbriqués de Freud et qui est le chapitre VII de son *Malaise dans la civilisation*. C'est sans doute le chapitre le plus complet sur la genèse du surmoi. De par son écriture, c'est un chapitre tout à fait complexe, enveloppé, et qui fait même un tour sur lui-même, puisque Freud reprend deux fois la même chose. Lui-même le signale : je recommence encore une fois, fai-

sons encore un tour. C'est bien fait pour embrouiller le lecteur s'il ne reconstitue pas lui-même un fil. Il y a là comme une difficulté de rédaction dont il n'a pas forcément la clef tout de suite. Mais ce que j'ai mis au clair sur la différence entre le symbolique comme faisant la paix, la cohésion, l'ordre, et le réel comme étant ce qui reste insoluble et qui fait malaise, permet, je crois, de déplier ce chapitre VII.

Ce malaise est bien ce qui a conduit Freud à s'apercevoir que sa théorie du narcissisme ne suffisait pas. Cette théorie de la libido comme unique, commune au moi et à l'objet et permettant les transvasements de l'un à l'autre, est insuffisante. Si Eros traduit l'incidence pacifiante du symbolique sur l'imaginaire, il n'en reste pas moins qu'il y a, d'un autre côté, ce qui apparaît à Freud comme une poussée contraire, comme une résistance foncière, comme un résidu inéliminable qu'il appelle Thanatos. Il donne un nom de mort, et ce nom de mort il le donne à ce qui résiste à l'incidence pacifiante du symbolique sur l'imaginaire, c'est-à-dire qu'il donne ce nom de mort au réel, ce réel que précisément nous définissons comme ce qui s'avère être insoluble dans le symbolique.

La théorie du narcissisme et la théorie de l'identification en tant que fondée sur le narcissisme, réussissent certainement à articuler le symbolique et l'imaginaire, mais ce que Freud ajoute avec le *Malaise*, c'est qu'il faut faire sa place au réel. C'est ce qu'il présente, symétriquement à Eros, sous les espèces de Thanatos. Ce qu'il donne comme une symétrie est en fait le retour du résidu de réel qui ne peut être introduit dans la pacification que le symbolique apporte à l'imaginaire. C'est ce qu'il exprime sur la base de l'unification de la théorie des pulsions qu'il avait formulée avec le narcissisme, en disant qu'il ne peut pas ne pas poser que les pulsions ne sont pas toutes de la même sorte. Etant donné son type d'élaboration précédent, il est conduit à admettre l'existence d'une pulsion contraire à la libido, à savoir la pulsion de mort. Lui-même indique à quel point le cercle analytique, c'est-à-dire ses propres élèves, en Autriche, en Allemagne, en France, en Angleterre, aux Etats-Unis, s'est élevé contre cette notion. Faire sa place au réel sous les espèces de Thanatos a isolé Freud dans la communauté analytique. A partir du moment où il a soutenu cette thèse, il s'est retrouvé être comme une sorte d'immigré de l'intérieur. C'est ce qui s'est après tout répété avec Lacan, sauf qu'il a été, lui, un immigré de l'extérieur, ce qui lui a donné plus d'aise que l'inventeur de la psychanalyse.

Freud fait lui-même état d'un *non possumus*, d'un *je ne peux pas penser autrement*. Il s'exprime vraiment dans les termes d'une sorte de contrainte à poser cette thèse, voyant dans cette opposition d'Eros et Thanatos, dans ce binarisme, *« ce que nous nous efforçons d'obtenir dans le travail scientifique »*. C'est là une citation de Lacan. Lacan sera en effet dans la même veine épistémologique que Freud, Freud qui admet que cette pulsion de mort est difficile à penser. Elle est difficile à penser comme une pulsion, puisque ce terme de pulsion est le nom que l'on peut donner à l'énergie même de la vie qui veut se poursuivre. Comment alors donner ce nom de pulsion à une énergie qui veut la destruction ? Pourquoi Freud l'appelle-t-il pulsion ? Parce que les faits qu'il groupe sous le nom de pulsion de mort démontrent qu'il y a là une satisfaction. Quand il construit de binarisme, il pourrait dire que les pulsions libidi-

nales comme pulsions de vie s'opposent à une force d'une autre nature. Le scandale et le paradoxe propres à la pensée de la pulsion de mort, c'est de conserver le nom de pulsion à cette force, à cette instance contraire. Si Freud lui conserve le terme de pulsion, c'est au nom de ce qu'elle procure une satisfaction. Ce que la libido a de commun avec la pulsion de mort, c'est que toutes les deux procurent une satisfaction. Ce que Lacan a appelé la jouissance, c'est, si on voulait la traduire en termes freudiens, un seul nom pour la satisfaction des pulsions libidinales et de la pulsion de mort.

Le point de départ que Freud reprend dans son *Malaise dans la civilisation* et qui vient de sa *Massenpsychologie*, c'est que le programme de la civilisation est gouverné par Eros. Thanatos, par contre, c'est l'anti-programme, celui qui s'incarne comme une poussée destructrice qui ne vise pas à faire une grande unité mais au contraire à la dissoudre. Thanatos veut la guerre de tous contre tout. Comme anti-programme il suppose les fonctions de la guerre imaginaire que Lacan a incarnées dans son « Stade du miroir » qui est précisément une mise en scène imaginaire de Thanatos. Ce que veut dire le *Malaise dans la civilisation*, si je veux le traduire dans les termes mythologiques mais déjà logifiés de Freud, c'est Thanatos *dans* Eros. C'est là ce qui est la pointe de cet écrit, dont je vous rappelle qu'il a été lui-même réécrit par Lacan dans son *Ethique de la psychanalyse*. Si le *Malaise* est la réécriture de la *Massenpsychologie*, *L'éthique de la psychanalyse* est le troisième terme de la série. C'est précisément à ce moment-là que Lacan peut mettre l'accent sur la catégorie de la jouissance, et c'est là une simplification qui est dans la ligne même du *Malaise*. Qu'est-ce que Freud constate dans son ouvrage ? Il constate l'échec d'Eros, c'est-à-dire que la civilisation ne fonctionne pas comme l'Armée ou comme l'Eglise ou comme beaucoup d'autres organismes qui ont cette même structure. Au niveau de l'ensemble de tous les ensembles, ça ne marche pas. Ca ne marche pas comme dans les sous-ensembles. Cela veut dire que le fonctionnement selon lequel l'Idéal du moi conditionne le moi idéal et l'identification des moi idéaux, ne peut être étendu à la civilisation.

Ce que Freud constate dans la civilisation, c'est que l'on ne peut pas dire qu'il y a un seul élément qui n'est pas identifié, mais que, néanmoins, on ne peut pas dire que tous le soient. On peut là reprendre les deux formules paradoxales de Lacan, en y inscrivant un grand I.

Il n'existe pas de x pour non I de x $\overline{\square x}\ .\ \overline{Ix}$

Par pout tout x, I de x $\overline{\square x}\ .\ Ix$

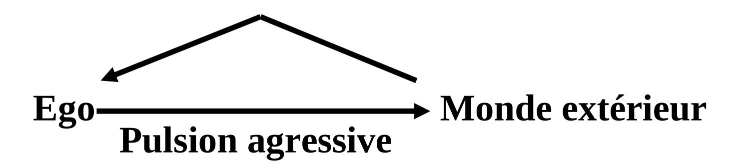
Ces deux formules traduisent la façon dont Freud expose le paradoxe. Il y a quelque chose qui empêche de dire *tous*. On ne peut pas dire quoi, mais ça s'y sent. Freud traduit ça par le terme de malaise. On ne devrait voir fonctionner qu'une identification pacifiante, qu'une identification qui unifie le sujet, mais ça ne marche pas, ça ne se boucle pas. D'où le malaise. Malaise dans l'identification, si je puis dire. J'essaye là d'indiquer la permanence d'un certain nom-

bre de structures à différents niveaux, et en particulier celles que Lacan a dégagées logiquement et qui ne sont pas seulement faites pour la sexuation masculine et féminine. Elles ont une validité bien plus générale.

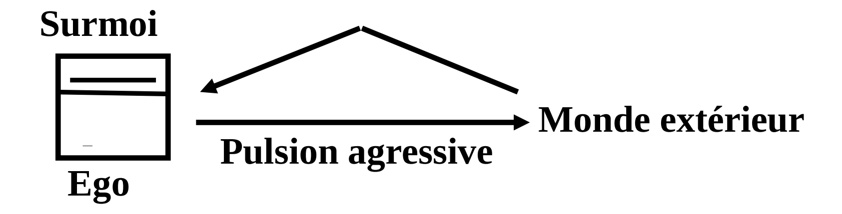
Venons-en, sur cette base, à ce qui est apparu à Freud comme étant la genèse du surmoi. Nous allons maintenant peut-être saisir pourquoi il doit la répéter deux fois. Le problème de cette genèse doit être replacé dans un cadre plus général, puisque le surmoi lui-même est une réponse à la question théorique de savoir comment la pulsion de mort peut venir à être civilisée, c'est-à-dire comment Eros peut venir à prendre le pas sur Thanatos pour permettre la convivialité, pour qu'on ne s'étripe pas immédiatement, pour qu'on soit tous rangés en rangs d'oignons, pour qu'on voisine, tout en souhaitant évidemment que le voisin ne prenne pas trop de place, etc. La question est donc de savoir comment la pulsion de mort vient à accepter la prise d'Eros, c'est-à-dire comment l'agressivité – si on veut traduire ainsi la pulsion de mort dans ses rapports sociaux – vient à être tempérée, tamponnée.

Ego ⟶ **Monde extérieur**
Pulsion agressive

La réponse foncière de Freud, c'est que cet opérateur est le surmoi. Le surmoi comme civilisateur permet de répondre à la question du détournement de la pulsion agressive. Cette pulsion agressive se trouve ramenée sur l'Ego. Du monde extérieur avec ses différents habitants et en particulier le semblable, la pulsion agressive revient à son point de départ. Le schéma global est celui d'une introjection de l'agressivité, d'un retour à l'envoyeur. C'est là une structure que l'on retrouve dans le grand graphe de Lacan.



Le surmoi traduit donc le fait qu'une partie de l'Ego va supporter cette énergie agressive. C'est ce qui justifie l'emploi du terme de super-Ego pour le surmoi. Freud dit explicitement : *« un morceau d'Ego »*. L'agressivité dirigée vers le monde extérieur se trouve prise en charge par un morceau d'Ego.



Ca suppose qu'on ait amis comme primaire l'agressivité, comme primaire la pulsion de mort en tant que dirigée vers le monde extérieur. Si on l'admet comme primaire, on peut dire qu'elle revient sur le sujet – encore faudra-t-il expliquer comment – qui se trouve alors en proie au sentiment de culpabilité et au besoin de punition. La formule qu'emploie Freud dans son chapitre VII est assez divertissante, puisqu'il nous dit que c'est comme une garnison en pays conquis. Ca nous fait penser à l'armée chinoise qui est faite essentiellement pour lutter contre les voisins vietnamiens ou cambodgiens, mais qui un jour se retrouve campée dans son propre territoire comme dans un pays conquis. L'armé chinoise occupant la place Tian'anmen à Pékin, c'est une présentification de la théorie freudienne du surmoi.

A partir de là, la question est de savoir qu'est-ce qui opère ce retournement de la pulsion de mort. Pour employer le titre d'un ouvrage de Nietzsche, je dirais qu'il y a là les éléments d'une généalogie de la morale, puisque ça suppose que rien ne s'en trouve inné. Tout l'effort de Freud est de reconstituer une chronologie de la naissance du sens moral, de la conscience morale, du sentiment de culpabilité, du sentiment même du bien et du mal.

Suivons en détail cette chronologie dans ses deux temps. Sur le schéma de départ qui suppose que la pulsion de mort vient de l'Ego, qu'elle est une donnée native qui se dirige vers le monde extérieur, il faut que l'opérateur de retournement se trouve dans le monde extérieur. C'est là le point de départ de Freud. Comme la pulsion de mort est primaire, l'opérateur de retournement se trouve à l'extérieur.

Ego ⟶ Monde extérieur
Pulsion agressive   Opérateur de retournement

Freud cherche donc cet opérateur dans le monde extérieur et il le trouve. Ce sont, dit-il, *d'autres personnes* qui imposent que le sujet renonce aux satisfactions qui ne conviennent pas. Ces autres personnes, incarnons-les ! Ce sont évidemment les parents, l'instance parentale. Ca amène Freud à dire, pour expliquer ce retournement, qu'il y a, d'un côté, la détresse du sujet qui se trouve lié à une autre personne pour satisfaire ses besoins. Cette personne, c'est en fait l'Autre réel en tant qu'il peut satisfaire les besoins de cette détresse. Puis Freud – et là il fait la même remarque que Lacan – nous dit que d'un autre côté, et au-delà de la détresse et de l'appel à l'Autre du besoin, il y a l'Autre de l'amour.

Ego ⟶ Autre du besoin

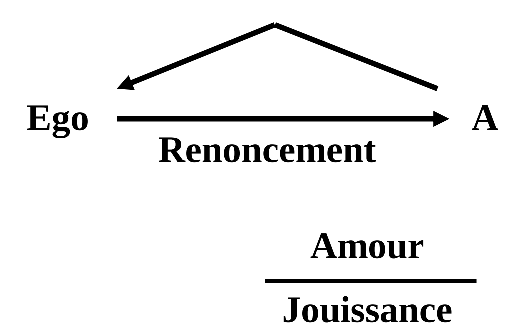
Ego ⟶ Autre de l'amour

C'est foncièrement l'amour qui inhibe l'agressivité. C'est dans cette dépendance à l'égard de l'Autre extérieur que se déroule la lutte d'Eros et de Thana-

tos. L’amour fait renoncer à la jouissance. Il y a une substitution de la jouissance par l’amour.



J’ai présenté le premier vecteur comme le vecteur de la pulsion de mort, mais cette présentation vaut aussi bien pour toutes les pulsions, c’est-à-dire que ce qui s’effectue sur ce vecteur est déjà ce que Freud appelle *Triebverzicht*, le renoncement aux pulsions au nom de l’amour. Et c’est ce que je traduis par la métaphore de l’amour et de la jouissance.



Cette construction freudienne donne donc une place éminente à l’amour. Par là, l’amour n’est pas du tout une fonction secondaire et imaginaire. Au contraire, il y a déjà chez Freud une incidence directe de l’amour sur la pulsion. C’est d’ailleurs conforme avec ce que vous trouvez dans le grand graphe de Lacan où il y a une connexion étroite entre ces deux termes.

Mais tout cela n’est pas le surmoi. Nous ne sommes pas encore – et Freud le dit lui-même – au stade du surmoi, puisque la seule chose qui opère ici, c’est l’angoisse de perdre l’amour de l’Autre. Je vous donne là un commentaire très sophistiqué du surmoi, puisque le commentaire qui semblerait s’imposer vulgairement, ce serait de dire que l’enfant fait et ne fait pas – essentiellement ne fait pas – parce que ses parents qu’il aime lui intime un *Tu ne dois pas !*, devant quoi il file doux. Voilà comment on pourrait écraser ce dont il est question ici. Nous n’en sommes pas encore au surmoi, puisqu’on a simplement une autorité extérieure à laquelle on obéit parce qu’on l’aime. On a seulement l’angoisse de perdre l’amour. Comme le dit Freud, c’est une angoisse sociale, c’est-à-dire celle qui tient au rapport à l’Autre. Si l’Autre ne sait pas, eh bien, on fait ce qu’on ne doit pas et tout va bien. Si on vide le garde-manger de ses pots de confiture – selon le modèle du XIXe siècle – et si l’Autre ne sait pas qu’on est le coupable, tout va très bien. Si on peut l’appeler l’Autre réel, c’est justement dans la mesure où c’est un Autre qui parfois sait et qui parfois ne sait pas. Cet élément de savoir est tout à fait essentiel. Ca veut dire que cet

Autre-là n'est pas le sujet supposé savoir, mais, au contraire, un sujet supposé ne pas savoir ce qu'il n'a pas à savoir.

Vous verrez l'incidence de prendre ce moment au sérieux si vous en tirez bien la conséquence. Quand Freud dit qu'il n'est pas sûr que les femmes aient un surmoi, il ne veut pas dire qu'elles font n'importe quoi, ce qui peut aussi leur arriver, mais pas seulement à elles. Il veut dire que ce qui est à la place du surmoi chez la femme, c'est la prévalence de l'amour. C'est comme si le stade suivant que nous allons aborder, c'est-à-dire le stade où ce grand Autre-là est introjecté – cet Autre qui, d'être introjecté, saura toujours – était en deçà de ce stade-là. C'est pourquoi on peut déduire de cette structure la cachotterie imputée aux femmes, à savoir : si l'Autre ne sait pas, c'est comme s'il n'existait pas, ceci dans la mesure où le critère est de perdre l'amour ou pas.

Passons au deuxième stade de la construction de Freud, celui de l'introjection. Il s'agit du transport dans le sujet de cette autorité extérieure que nous incarnons dans les parents, et dont Lacan a raison de rappeler que c'est un processus essentiellement symbolique, puisqu'il s'agit de l'Autre en tant que signifiant pacifiant. C'est ainsi que Freud fait émerger le surmoi. Le surmoi est avant tout l'introjection de cette fonction où il s'agit de l'Autre en tant qu'il sait toujours. Ce que traduit le stade de l'introjection, c'est qu'à la différence de l'Autre que l'on peut tromper, cet Autre-là, cet Autre de la conscience morale, il est justement sujet supposé savoir non seulement tout ce que vous faites de mal, mais aussi tout ce que vous voudriez faire. C'est ce que formule Freud en disant que *« rien ne peut être caché au surmoi, pas même les pensées »*. Alors là, vous êtes cuit ! Vois êtes cuit, parce que ça veut dire que vous êtes toujours coupable.

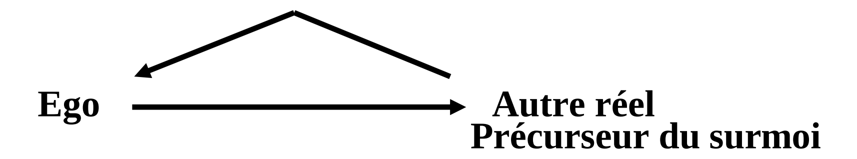
Il s'agit d'un processus symbolique mais n'oublions pas que ce surmoi est d'emblée dans la position de faire la guerre au moi. Il est d'emblée dans cette position, parce que nous savons par ailleurs que les désirs du sujet, et jusqu'à ses désirs inconscients, ne sont pas de nature à apparaître sous un œil favorable à l'Autre extérieur, puisque le complexe d'Œdipe fait que l'on préfère plus un côté de l'instance parentale, la mère ou le père. Donc, de toute façon, au niveau des désirs, ça ne conviendra pas, ça ne sera pas conforme.

Nous avons déjà ici, avec ce schéma [page 155, deuxième schéma], une déduction du surmoi à partir de l'extérieur, et sans doute une première manière de résoudre ce qui apparaît à Freud comme le paradoxe central de ce qu'il appelle le champ de l'éthique. Le terme d'éthique que Lacan a employé et justifié, n'oublions pas que c'est un terme qui figure deux fois dans le *Malaise dans la civilisation*. Freud prend au sérieux le champ de l'éthique, et disons que ce qui le frappe le plus, c'est ce paradoxe qui fait que plus on est vertueux et plus on a des choses à se reprocher. Il faut s'appeler Freud pour faire saillir le paradoxe de cette position. Ce ne sont pas les grands pécheurs qui se sentent coupables, ce sont les innocents et les vertueux. C'est pourquoi, quand il avait reçu cet Américain issu d'une longue lignée extrêmement vertueuse, et lui-même étant un ascète distingué, il avait pu lui interpréter tout de suite son symptôme en lui disant : *Au fond, vous me dites que vous êtes un assassin.*

Ce paradoxe, Freud en rend compte d'une première façon, en disant que si tout va bien pour le sujet dans son existence, sa conscience morale lui est douce, alors que s'il est dans le malheur, il se fait des reproches et se dit qu'il doit

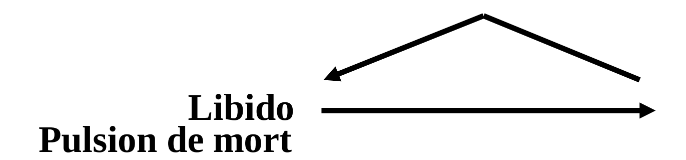
être coupable – ceci dans la mesure où le destin se trouve être *« le substitut de l'instance parentale »*. A partir du moment où le sujet est puni par la vie, il pense que le destin de cette vie le punit comme ses parents l'ont fait. Autrement dit, ça fait du surmoi, qui est le nom de ce destin, le représentant parental. Ce qui paraît à Freud être le paradoxe central de l'éthique, c'est ça. On pourrait dire que le malheur est déjà une punition suffisante. Eh bien, non ! Il faut qu'on y ajoute la culpabilité. Les deux titres sadiens, *Justine ou les malheurs de la vertu* et *Juliette ou les prospérités du vice*, répondent tout à fait au paradoxe freudien du champ de l'éthique. Freud rend compte de ce paradoxe par cet élément du surmoi qui serait représentant de l'instance parentale et qui par là, en tant qu'introjecté, connaît tous les désirs. Il ne suffit pas d'avoir renoncé à la satisfaction pulsionnelle, à la jouissance, car, de toute façon, le désir continue. Bien qu'il y ait *Triebverzicht*, le *Wunsch* persiste.

Mais c'est là que, curieusement, Freud éprouve le besoin de faire un tour de plus. Je peux déjà vous dire à quoi répond ce tour de plus. Tout ce que Freud nous a présenté jusqu'à présent, c'est une genèse du surmoi par le biais de l'identification. Il nous a expliqué que le surmoi c'est l'Autre réel, et que cet Autre réel se trouve par identification symbolique introjecté dans le moi. Mais c'est précisément sur ce point-là qu'il va, comme il le dit, se répéter sous un angle nouveau.



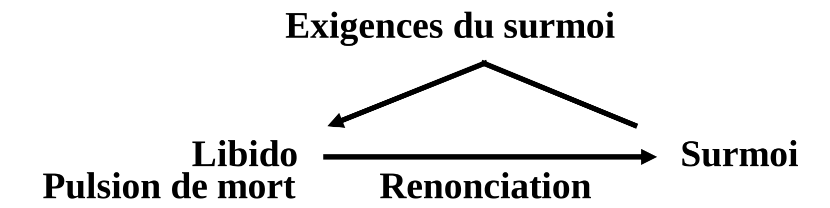
Il reprend la genèse du surmoi, non plus sous l'angle de l'identification mais sous l'angle de la jouissance. Si vous le lisez ainsi, vous vous apercevez de ce qu'est le point de départ. Le point de départ, c'est la renonciation aux pulsions. Ensuite, nous admettons qu'il y a introjection. Mais pourquoi l'interdiction et le renoncement ne vont-ils pas cessé de se renforcer ? C'est la question que Freud avait posée, mais il la pose cette fois-ci sous un angle nouveau, puisqu'il considère que tout ce qui précède n'est pas encore le fin du fin de ce qu'il a à apporter.

Du côté de la jouissance, il prend quelle forme, cet angle nouveau ? Qu'est-ce qui se passe si on prend le point de vue de la jouissance ? Ecrivons, sur la gauche du schéma, la libido et la pulsion de mort. Nous avons là la réserve pulsionnelle.



Nous avons rendu compte de tout par l'identification. L'Autre extérieur est introjecté par l'identification et, si je me trouve toujours plus coupable alors

que je suis malheureux, c'est parce que le surmoi est un représentant – c'est-à-dire une identification – de l'instance parentale. C'est ainsi que Freud a jusque-là rendu compte du paradoxe de l'éthique. Mais si on reprend ce paradoxe au niveau de la jouissance, au niveau de cette réserve de libido et de pulsion de mort que j'ai écrite sur la gauche de mon schéma, qu'est-ce qu'on observe ? On observe, certes, une renonciation au profit du surmoi, mais aussi que les exigences du surmoi sont d'autant plus sévères que cette renonciation est importante.

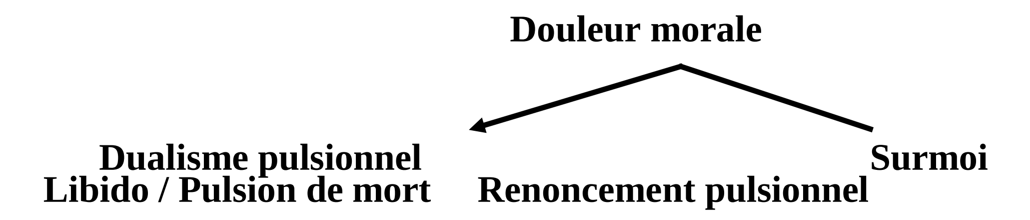


Là, on peut tirer une conclusion autre que celle à laquelle on est arrivé précédemment, à savoir que plus je renonce à la jouissance pulsionnelle et plus le surmoi se nourrit de cette satisfaction. L'exigence pulsionnelle à laquelle je renonce, se reporte exactement comme exigence du surmoi. On n'atteint pas ce point-là quand on part de l'identification. Si on part de cette dernière, on a une genèse du surmoi qui nous conduit à un surmoi représentant, c'est-à-dire à un surmoi foncièrement symbolique. Mais ici, on a une tout autre conclusion, à savoir que la substance même de ce surmoi est faite de jouissance, de satisfaction pulsionnelle. C'est un point tout à fait décisif et c'est celui que Freud amène comme le propre de ce que la psychanalyse peut dire sur ce point. On peut certes dire que le surmoi est un représentant introjecté des parents, mais il faut voir qu'il est plus profondément et plus essentiellement le résultat de la renonciation aux pulsions. Il y a là deux versants que Freud essaye d'articuler, de sorte qu'étant arrivé à ce point, il refait le chemin à l'envers et pose que ce n'est pas la conscience morale qui est la cause de la renonciation aux pulsions, mais que c'est peut-être cette dernière qui installe la conscience morale : *« Chaque morceau d'agression dont le sujet abandonne la satisfaction est repris par le surmoi et accroît son agressivité contre le moi. »* Quand Lacan avait formulé ce qui était apparu comme une nouveauté complète dans son *Ethique de la psychanalyse*, à savoir que la seule chose dont on peut être coupable dans la psychanalyse, c'est de renoncer à son désir, il n'avait fait que traduire à la lettre ce que formule Freud. Le mot même de renoncement, c'est *Verzicht*. Sans doute Lacan emploie-t-il le terme de désir dans son *Ethique*, mais en lui faisant en fait supporter la valeur de désir sexuel, de réalisation libidinale que Freud nomme pulsion. Autrement dit, le Séminaire de *L'éthique* se terme sur un *Que faut-il faire avec le Triebverzicht ?* Eh bien, il faut savoir que tout renoncement à la satisfaction pulsionnelle se traduit par un renforcement du surmoi et que le surmoi est fait de ça.

Ca a des conséquences assez précises sur l'éducation. Si le surmoi est sévère, ce n'est pas parce qu'il traduit la sévérité de l'Autre parental, de l'Autre éducateur. Il n'est pas sévère de par la sévérité extérieure. Au contraire, plus

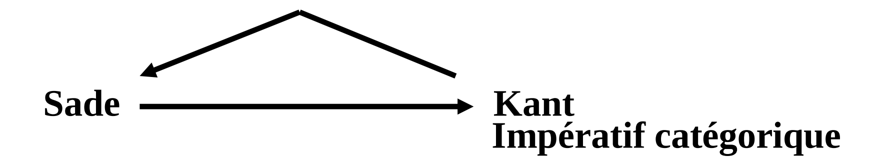
on est aimé, c'est-à-dire plus il y a *Triebverzicht* par amour, et plus le surmoi est féroce. C'est justement dans une éducation sans amour que l'agressivité peut librement se déployer à l'extérieur. Par contre, lorsque l'amour vient à inhiber l'agressivité et installer le circuit infernal du renforcement, c'est le sujet qui éprouve cette agressivité à ses propres dépends. Là, il n'est pas indifférent de constater que la fin du chapitre VII soit consacrée à l'évocation du meurtre du père en tant que père de la horde et pas du tout en tant que père pacifiant. Le père mort peut sans doute fonctionner à la place de l'Idéal du moi comme un signifiant, mais le père introjecté qu'évoque Freud à la fin, c'est le père qui s'accapare la jouissance.

Eh bien, qu'est-ce qu'on observe à partir de ce schéma-là ? C'est que la satisfaction libidinale renoncée est à la fois libidinale et agressive. Bien que tout soit construit sur le dualisme d'Eros et de Thanatos, nous avons ceci, que le *Triebverzicht* vaut pour l'ensemble des pulsions, à la fois pour la satisfaction libidinale et pour la satisfaction agressive. Et ce que Freud observe, c'est que ces deux satisfactions réapparaissent toutes les deux sous forme d'une agression contre le sujet. Le dualisme pulsionnel de départ se trouve unifiée dans le terme de *renoncement aux pulsions*. De toute façon, ça réapparaît en se retournant contre le sujet sous forme d'agression, c'est-à-dire sous forme de douleur morale. Et là encore – même si ce n'est pas développé dans le *Malaise* mais dans d'autres textes de Freud – il est clair que cette douleur morale que le sujet éprouve, est en même temps une satisfaction.



Avec le terme de jouissance Lacan unifie et clarifie donc l'ensemble de ce schéma. Il s'agit d'une jouissance qui est indistinctement libidinale et agressive, qui est douleur et satisfaction dans la douleur. On pouvait s'imaginer que le programme de la civilisation était celui d'Eros, c'est-à-dire celui qui procède de l'identification paternelle, mais en tant qu'elle est supportée par le surmoi, on s'aperçoit que ce programme qui empêche l'agressivité de se porter sur les autres, est en fait accompli par Thanatos, par un surmoi qui exerce sa férocité contre le sujet. C'est cela la découverte de Freud, c'est cela qu'il met à l'horizon. Il ne s'agit pas du père de l'Eros, il s'agit du père de la horde, du père accapareur. De telle sorte que ce qui se découvre à la fin du *Malaise dans la civilisation*, c'est que le programme est celui de Thanatos. Le programme d'Eros mobilise le surmoi pour se réaliser et il n'y aurait pas de civilisation sans le surmoi, tout le monde s'égorgerait : c'est là le programme d'Eros. Mais ce qui accomplit ce programme, c'est un surmoi qui n'est le représentant parental qu'en tant que père de la horde, c'est-à-dire celui qui est le représentant de Thanatos.

Eros et Thanatos apparaissent ici comme un véritable Janus. Quand on le regarde sous un certain angle, il a l'air d'être Eros. Mais si on se rapproche un petit peu, on voit qu'il est Thanatos. Vous saisissez à quel point Lacan, quand il rapproche Kant et Sade, est proche de ce que Freud appelle l'idée qui est vraiment propre à la psychanalyse. Vous vous approchez de Kant, vous soulevez son masque et vous avez le visage de Sade. Si vous ouvrez le surmoi pour voir ce qu'il y a dedans, vous n'avez rien d'autre que la volonté de jouissance la plus effrénée et qui se retourne contre le sujet. Vous cherchez l'impératif catégorique et c'est Kant. Et quand vous regardez qui formule cet impératif, vous apercevez que c'est Sade. L'impératif catégorique kantien n'est que le message de Sade sous une forme inversée.



A partir de là, vous comprenez que Freud soit sceptique sur les effets bénéfiques de la permissivité dans l'éducation. Il considère, au contraire, qu'une éducation permissive ou fondée sur l'amour a comme résultat de nous donner un surmoi tout à fait sévère et féroce. Ca lui permet de s'en prendre à ceux qui dans la littérature analytique soutiennent, *« une prédilection pour l'idée que toute frustration peut augmenter le sentiment de culpabilité »*. Il donne des noms : Ernest Jones, Susan Isaac, Mélanie Klein, Reik et Alexander, c'est-à-dire l'école anglaise et le kleinisme, ceux qui ont donné comme dernier surgeon de leur théorie la mère suffisamment bonne de Winnicott, c'est-à-dire une opération qui s'imagine opérer un tamponnement du surmoi au nom de l'amour.

Dans son dernier chapitre, Freud évoque les impasses de l'éthique de la civilisation, celle qui croit que l'on peut guérir en se soumettant aux exigences du surmoi et qui propose le devoir comme la thérapeutique du sujet. C'est en toutes lettres, le terme d'éthique est chez Freud. Il est clair que ce n'est pas non plus ce que Lacan entend par l'éthique de la psychanalyse. Cette éthique est pour lui fondée sur l'impasse du surmoi, ce surmoi qui ne vous mène nulle part et qui exige de vous toujours davantage. C'est dans un essai de rupture de ce circuit de renforcement, que Lacan a mis les espoirs de l'éthique de la psychanalyse, et peut-être de ce qu'on pourrait construire, en reprenant le terme freudien de programme, comme le programme de la psychanalyse.

Je vous retrouve la semaine prochaine pour ce qui sera le dernier cours de cette année.

XII

LES DIVINS DETAILS
COURS DU 14 JUIN 1989

J'ai, la dernière fois, traité du surmoi freudien de la façon la plus simple qui soit, en suivant presque à la lettre le chapitre VII du *Malaise dans la civilisation*. J'ai isolé et ensuite expliqué le double tour que fait Freud, puisqu'il se trouve conduit à présenter par deux fois la genèse du surmoi, la seconde étant sensiblement plus détaillée et la seule à faire émerger l'élément proprement psychanalytique. Le premier tour n'est, en effet, qu'une déduction, une déduction du surmoi à partir de l'identification. Là, Freud doit passer par la position préalable d'un Autre extérieur, d'un Autre qui est un objet de la réalité, et que l'on n'a pas du mal à flanquer d'une majuscule, puisqu'il est expressément placé en surplomb d'un moi qui est, lui, avant tout qualifié par sa détresse, par son *Hilflosigkeit*, une détresse qui le conduit à devoir s'en remettre à l'Autre et donc à être dans un rapport de dépendance. Freud articule lui-même ce concept de dépendance, certes fondée sur la détresse vitale du moi, mais surtout sur la dépendance d'amour. Nous avons donc, au départ, l'Autre de l'amour opérant des effets sur le moi, en particulier des effets d'inhibition par le biais d'une menace qualifiée par Freud de *Liebesverlust*, de perte d'amour. Le moi, suspendu à l'Autre, se trouve soumis à des injonctions par cette menace même, et il est conduit à une obéissance toute extérieure, extérieure parce que si cet Autre se trouve ignorer les transgressions de ce moi, eh bien, ce moi n'a alors rien à se reprocher. Dans ce premier temps, il ne se reproche rien, c'est l'Autre qui est en mesure de lui faire les reproches, voire de le laisser tomber.

C'est dans un second temps que cette fonction de commandement venant de l'Autre se trouve installée dans le moi par introjection, justifiant par là-même le terme de surmoi. Ce terme de Surmoi signifie qu'un morceau du moi se trouve ainsi aliéné, ce qui veut dire, à proprement parler, qu'il est devenu Autre pour le moi. C'est là le premier principe du surmoi en tant qu'il fait le moi toujours coupable, à la différence de l'Autre extérieur qui, lui, n'est pas tout-savoir. Cet Autre intérieur qu'est le surmoi est, par contre, supposé tout savoir, et en particulier savoir le désir dans son intention à la fois éternelle et toujours coupable, toujours coupable dès lors que ce désir est pour Freud foncièrement œdipien. C'est ainsi que je résume le premier tour freudien, celui qui s'appuie sur l'identification.

Le second tour de Freud ne dément pas le premier mais fait saillir une connexion beaucoup plus forte du surmoi avec le désir en tant que volonté de jouissance si c'est ainsi que l'on peut qualifier la pulsion. On peut distinguer deux désirs. D'un côté, nous avons le désir comme défense contre la jouissance, selon les termes que Lacan emploie dans son *Séminaire XI*. De ce côté-là, désir et jouissance s'opposent. De l'autre côté, nous avons le désir comme volonté de jouissance, où le terme de désir se trouve, dans la théorie même, devoir être pris comme étant équivalent à celui de pulsion. Ca demande par conséquent, dans les textes que nous manions, une discrimination extrêmement

fine, puisque ce terme de désir est susceptible de valeurs contradictoires. Cette antinomie d'un terme à double valeur, on pourrait d'ailleurs aussi la mettre en évidence avec le terme de phallus qui est employé, conformément à la logique de l'*Unheimlich*, à la fois comme positif et comme négatif.

Ce que Freud est conduit à poser dans sa seconde déduction, c'est que les exigences extrêmes de la conscience morale sont les mêmes que celles de la pulsion. L'énergie du surmoi ne va pas contre l'énergie pulsionnelle, elle est au contraire exactement la même. Par le terme de surmoi, Freud désigne une instance qui vire à son compte la pulsion elle-même dans un mouvement de retour sur le moi dont les pulsions libidinales sont alors entraînées sur le même chemin que celui de la pulsion de mort. Lorsqu'on saisit l'économie libidinale par le biais du surmoi, la libido et la pulsion de mort ont le même destin. Toutes les deux nourrissent le surmoi. Tout renoncement à la satisfaction libidinale est immédiatement versé positivement au compte du surmoi. Disons, plus exactement, que le surmoi s'en nourrit.

Nous sommes là à un point où il semble qu'il y ait pour Freud un obstacle épistémologique. Il semble qu'il soit sur le bord d'opérer l'unification de la libido et de la pulsion de mort, comme il avait dû, plus tôt, dans l'« Introduction au narcissisme », en venir à confondre la libido du moi et la libido d'objet. Ce texte sur le narcissisme avait pour but de montrer en quoi la libido du moi et celle de l'objet sont les mêmes, et qu'il y a transvasement de l'une à l'autre, de telle sorte qu'une baisse de niveau à l'un des deux pôles se traduit par une élévation de niveau de l'autre côté. Eh bien, ce qui est essayé dans le second tour de Freud, c'est une symétrie comparable, mais cette fois-ci entre le moi et le surmoi. Toute l'élaboration appelle le concept d'une seule libido qui serait en même temps *destrudo*.

Mais ce rapprochement symétrique entre le texte sur le narcissisme et le double tour de Freud, fait en même temps valoir une différence, à savoir que dans l'« Introduction au narcissisme » les deux pôles semblent être dans un rapport duel, de telle sorte qu'il y a un transvasement simple d'une quantité *x* de libido d'un pôle à l'autre. Mais s'agissant du rapport du moi et du surmoi, il n'y a pas qu'un transvasement, il s'y ajoute une inversion, dont on peut dire qu'elle caractérise justement le rapport des deux pôles sur le plan que Lacan, jadis, appelait symbolique. Si le sujet formule qu'il renonce à la jouissance, il lui revient, du pôle du surmoi, son propre message sous une forme inversée, à savoir : *Jouis !* Cette formule du surmoi que Lacan n'a finalement formulée qu'au début de son *Séminaire XX*, traduit exactement ce rapport d'inversion symbolique constitutif du surmoi, et donne la répartie à ce que Freud appelait le *Triebverzicht*, le renoncement aux pulsions. Dès lors, on pourra parfois imputer au surmoi l'injonction de renoncer à la jouissance et le faire valoir comme inhibiteur, ou on pourra, d'autres fois, l'entendre dans son message inversé : *Jouis !*

J'ai là rempli, au moins en partie, le contrat que je m'étais fixé, celui de vous donner les linéaments freudiens du concept de jouissance dont nous faisons usage avec Lacan. On peut dire que si le concept de jouissance est désormais inscrit dans le discours analytique, c'est parce qu'il vient de cette dernière élaboration de Freud. Je crois ainsi avoir clarifié les équivoques et les difficultés qui étaient chez nous rémanentes depuis quelque temps, depuis même

cette Section clinique où, jadis, nous avions pris pour thème « Le surmoi dans l'expérience analytique ».

Je pose maintenant cette question : Qu'est-ce que c'est que le *Triebverzicht*, le renoncement aux pulsions ? Quelle signification clinique faut-il lui donner ? Je ne vais pas répondre de façon exhaustive mais en court-circuit, car je me réserve pour l'année prochaine. Eh bien, le *Triebverzicht*, c'est la castration, ou c'est du moins le sens que l'on peut reconnaître à la castration. Le sens de la castration freudienne, c'est le renoncement aux pulsions. C'est là, évidemment, quelque chose qui doit être justifié, puisque ce n'est apparemment pas ainsi que Freud entend la castration. Le rapprochement, et même l'identification, que j'opère entre le *Triebsverzicht* et la castration, n'est possible que sur le fond de l'élaboration de Lacan. On peut même dire que c'est là un pivot de son enseignement à partir d'une certaine date. En effet, si on s'en tient à ce qu'est apparemment la castration chez Freud, on doit alors dire qu'elle est foncièrement une expérience imaginaire. Freud aborde la castration, la justifie, la fait valoir au niveau de la perception. Il donne toujours la plus grande importance aux faits d'observation de l'enfant mâle ou femelle envers le corps de l'autre, montrant même, par là, tout ce qu'a de construit, d'artificieux, le stade dit du miroir qui concerne l'autre comme semblable, puisque ce stade signifie que l'autre qui est là concerné ne pose pas la question de la différence des sexes. Pourquoi ne pas aller jusqu'à dire que le stade du miroir forclot la question de la castration ? Ce n'est d'ailleurs pas sans conséquence dans l'élaboration de Lacan qui, tout un temps, peut paraître se suffire du rapport du sujet à son image, du sujet à son semblable, puis du sujet à l'Autre dont l'altérité n'est en rien sexuelle. On peut même dire que toute sa première élaboration est justement faite pour introduire une altérité – qu'elle soit duelle ou symbolique – où la différence sexuelle comme telle n'est pas prise en compte. C'est là ce qui explique qu'au moment d'en rendre compte, il lui a fallu, dans ce contexte de départ, un certain nombre de contorsions théoriques, dont on peut dire qu'elles ont été spécialement bénéfiques, spécialement inventives. Mais il reste que le stade du miroir et le rapport à l'Autre symbolique sont des relations où la castration comme expérience fondamentale de l'Autre n'arrive pas à s'inscrire.

La castration est donc d'abord pour Freud un phénomène de la perception. La castration se traduit par une menace sur celui qui a l'organe perceptible dans sa différence avec la perception du corps de l'autre qui, lui, ne l'a pas, ce qui peut se traduire chez la fille par une envie du pénis qui est un élément de jalousie perceptive, et qui mériterait d'être rapproché du passage célèbre de saint Augustin plusieurs fois cité par Lacan, ce passage où l'on nous montre la pâleur qui frappe l'enfant sevré voyant son frère de lait suspendu au sein de sa mère. C'est une jalousie que Lacan habillait du néologisme de *jalouissance*, pour marquer qu'il s'agit d'une jalousie à l'endroit de la jouissance. Chez Freud, l'envie du pénis est le plus souvent amenée comme une jalouissance.

La castration freudienne comme expérience imaginaire a cependant très clairement un corrélat symbolique chez Freud. Sans doute ce terme vient-il de Lacan, même si on le retrouve aussi chez Freud, mais c'est un fait que le désordre, l'émotion, le pathos qui entoure cette expérience imaginaire, appelle toujours chez Freud l'exigence, après tout surprenante, d'une reconnaissance.

Il y a cette exigence que l'expérience imaginaire soit admise comme telle. A cet égard, nous sommes loin de tout empirisme. Freud approche la castration par le biais imaginaire mais l'expérience pure ne suffit pas, n'est pas probante. Toute la théorie freudienne de la castration est faite pour dire que cette expérience imaginaire comme telle n'est pas probante, et qu'il peut se faire que le sujet refuse de l'admettre. Si Freud peut à l'occasion parler de *Verleunung,* de démenti, c'est bien au sens où l'expérience imaginaire perceptive vient démentir une exigence symbolique qui la précède, et même qui la conditionne. Ce n'est pas d'abord le sujet qui dément ou qui admet. Le premier démenti lui vient de cette expérience en tant qu'à son niveau elle peut à l'occasion s'imposer comme impossible, c'est-à-dire comme réelle. On trouve chez Freud la valeur imaginaire de la castration, mais sa signification symbolique est en jeu dès qu'il s'agit de savoir comment qualifier la position où se trouve le sujet à l'égard de cette expérience.

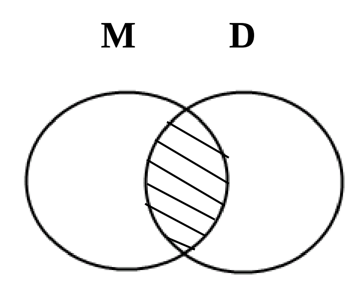
J'en viens maintenant au troisième volet que vous attendez, celui du réel de la castration. Je pense que ce réel de la castration n'est pas mal désigné par le terme de *Triebverzicht*. Ce terme désignerait la castration en tant qu'elle concerne la jouissance entendue comme satisfaction de la pulsion, qu'elle soit pulsion libidinale ou pulsion de mort. Il faut en passer par cette implication du *Triebverzicht* dans la théorie de la castration, ne serait-ce que pour saisir le pas que comporte ce schéma élémentaire, cette matrice schématique que donne Lacan quand il transcrit sur son grand graphe le parcours ou le destin de la jouissance qui conduit à la castration.



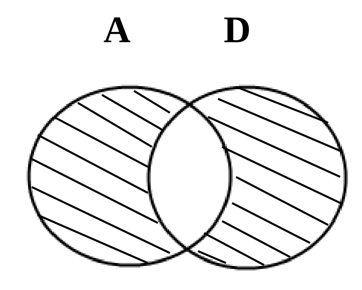
Nous n'avons aucune raison de ne pas voir qu'il s'agit là d'une construction, c'est-à-dire d'une connexion faite entre la théorie des pulsions et la théorie de la castration. C'est là la condition pour saisir de quoi il s'agit quand nous blablatons sur le concept du phallus comme signifiant. En parlant du phallus comme signifiant, nous entendons sans doute, sur la piste de Freud, qu'il vaut pour les deux sexes. Mais quand nous nous inspirons de Lacan pour en utiliser la catégorie, nous impliquons qu'il vaut à la fois comme symbole de la jouissance et comme symbole de la castration. Quant Lacan en était à le dire signifiant du désir, il est certain qu'il abrégeait là ces deux significations. La contribution de Lacan n'a pas seulement été d'avoir simplifié la problématique phallique de Freud en partant de ce que le phallus est un signifiant, n'a pas été seulement de n'avoir fait qu'un de la libido et de la pulsion de mort par le concept de jouissance, elle a aussi été de nous avoir montré à quel point la jouissance est écrite en caractères phalliques – pour parodier là la phrase de Galilée sur la nature. Il s'agit de la jonction du phallus et de la jouissance, c'est-à-dire, en termes freudiens, du phallus et de la pulsion.

Lacan a d'abord transcrit en termes phalliques la psychologie freudienne de la vie amoureuse. C'est par là qu'il a pu en faire une logique, c'est-à-dire dégager et en même temps déplacer les linéaments de cette logique qui se trouvent déjà chez Freud. Je vous ai montré que dans la première contribution de

la « Psychologie de la vie amoureuse », ces linéaments se présentent en cette singulière conjonction de la mère et de la *Dirne*.



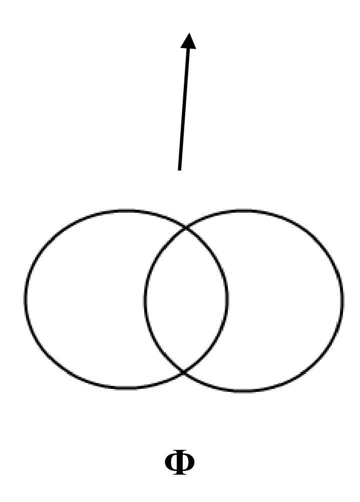
Dans la seconde contribution, celle qui porte sur le ravalement de la vie amoureuse, la disjonction se fait entre ces deux figures qui se trouvent généralisées par Freud lui-même comme une disjonction de l'amour et du désir sexuel.



Si je dis *désir sexuel* quand Freud dit *courant sensuel*, c'est pour bien marquer la revalorisation de ce terme de désir par Lacan. Le terme de désir sexuel emporte avec lui la connotation de satisfaction que le terme de désir en lui-même n'évoque pas nécessairement.

J'ai déjà marqué cette année que la troisième contribution freudienne portant sur le tabou de la virginité ramène la castration dans la vie amoureuse. J'ai aussi indiqué que Lacan avait ajouté une quatrième contribution, celle de « La signification du phallus », en réordonnant les contributions freudiennes à partir de la castration. Freud a été vite. Il a vu un versant de la question et il a schématisé avant tout un certain rapport de la femme à l'homme. Dans « Le tabou de la virginité », il a schématisé l'envie du pénis, c'est-à-dire mis tout l'accent sur l'hostilité féminine envers l'homme, l'amertume hostile de la femme en tant qu'elle n'a pas. Freud nous indique bien qu'il ne faut jamais négliger cette amertume hostile quand il s'agit du rapport entre les sexes.

Le rapport entre l'homme et la femme, il le présente d'une façon très simple. Ce qui est concerné dans ce rapport, c'est l'organe phallique. De telle sorte que nous avons pu ici logifier l'acte qui fait l'emblème de sa construction, à savoir l'acte de Judith :



J'ai regretté de n'avoir pas eu le temps cette année de présenter dans tous ses détails la figure de la Judith. Comme repère, Freud ne prend pas la Judith de la Bible mais celle de Hebbel. En effet, la Judith de la Bible n'entre pas du tout dans le cadre du tabou de la virginité. Rien n'est articulé à ce propos dans le Livre de Judith. Il s'agit de la veuve d'un nommé Manassé qui est mort d'une insolation à l'époque de la moisson, alors qu'il surveillait les lieurs de gerbes. Il a dû les surveiller avec une attention particulière pour ne pas permettre ce que Booz permettait. C'est d'ailleurs ce qui a peut-être valu à Booz d'échapper à ces histoires difficiles, puisque – même si dans le croissant de lune que Victor Hugo évoque comme une faucille d'or, Lacan reconnaissait le même petit instrument encore à l'œuvre – l'histoire de Booz est plutôt celle d'un accomplissement et d'une fécondité, alors que ce n'est pas le cas en ce qui concerne Judith. Dans l'histoire de Judith, pour que le Manassé en question ait été frappé d'insolation, il faut vraiment qu'il n'ait pas laissé souffler une seconde les pauvres lieurs de gerbes et les glaneuses qui, dans leur misère, venaient après pour se rassasier des restes

Dans la Bible, la Judith porte le deuil, vit recluse, jeûne depuis trois ans, est belle, très riche et craint Dieu. Quand elle se rend auprès d'Holopherne, elle s'arrange un peu dans le style *Dirne*. Elle se fait, dit le texte, séduisante pour tous les hommes : *« Elle chaussa ses sandales, mit ses colliers, ses anneaux, ses bagues, ses pendants d'oreilles, tous ces bijoux, elle se fit aussi belle que possible pour séduire le regard de tous les hommes qui la verraient. »* Vous voyez qu'elle répond assez bien au modèle qui est décrit dans la première contribution de Freud. *« Judith entra et s'installa. Le cœur d'Holopherne en fut tout ravi et son esprit troublé. Il était saisi d'un désir intense de s'unir à elle, car depuis le jour où il l'avait vue, il guettait un moment favorable pour la séduire. Il lui dit – Bois donc ! Partage notre joie ! – Je bois volontiers, Seigneur, car depuis ma naissance je n'ai jamais tant apprécié la vie qu'aujourd'hui. Elle prit ce que lui avait préparé sa servante, puis mangea et but en face de lui. Holopherne était sous son charme, aussi but-il une telle quantité de vin qu'en aucun jour de sa vie il n'en avait tant absorbé. »* Holopherne, donc, se retrouve effondré sur son lit, noyé dans son vin, et, à ce moment-là, Judith prend son cimeterre, le frappe à la nuque et lui détache la tête.

C'est là qu'il faut suivre les transformations que Hebbel a fait subir à cette histoire assez macabre, et qui consistent en ce que Freud appelle une sexualisation biblique. Si on se rapporte à son journal, Hebbel est très explicite –

Freud le note – sur le fait qu'il prend le parti de la femme. Il le dit en toutes lettres : *« Je ne peux pas utiliser la Judith de la Bible. Cette Judith est une veuve qui trompe Holopherne et l'attire dans la nasse avec ses ruses. Elle est bien contente d'enfourner sa tête dans un sac et elle jubile avec tout Israël, trois mois durant, après ça. Un tel personnage ne mérite pas son succès. »* Pour Hebbel, un tel courage prêt à affronter un homme aussi monstrueux ne peut qu'émaner – intuition qui a ravi Freud – que de l'âme d'une vierge. Freud rapproche cela de sa construction d'un tabou immémorial de la virginité qui est effectivement tout à fait à distance de ce que formule la Bible à propos de Judith. C'est là une reconstitution poétique de Hebbel. Sa Judith est très différente de la Judith biblique. Comme il le note lui-même, elle est paralysée par son acte sexuel – l'acte est accompli chez Hebbel – et pétrifiée à la pensée de porter peut-être un fils d'Holopherne. Et elle est aussi effondrée à l'idée que ce soit une mauvaise raison qui lui a fait faire ce qui d'autre part était juste, à savoir celle de venger sa virginité. Elle a réalisé ce qui était souhaitable pour le peuple d'Israël, mais ce qui l'a en même temps animée, c'est l'amertume hostile de la femme à l'endroit de l'homme. Au contraire de la Judith biblique, la Judith de Hebbel déplore d'être une femme. Elle injurie Holopherne : *« Je te hais, je te méprise. »* Holopherne répond : *« Comme elle est belle, comme elle rayonne ! Cette femme est vraiment désirable. »* Elle annonce qu'elle a bien l'intention de le tuer et elle demande au Dieu de ses pères de la protéger, de peur qu'elle ne cède à cet homme qu'elle abhorre. A ce moment-là Holopherne l'entraîne. Ensuite, elle dit qu'elle doit se venger d'Holopherne pour cet acte cruel, et elle demande même qu'on crie à son oreille : *« Tu es une putain ! »*. Ce n'est malheureusement pas le mot de *Dirne* qui est là employé mais celui de *Hure*. Et puis, hop, elle lui coupe la tête.

Il y a bien d'autres figures de la Judith que je voulais faire défiler cette année. Celle par exemple de Du Bartas, qui fut un poète français à l'époque des guerres de religion. Sa *Judith* lui fut commandée en 1565 – la Saint Barthélémy est de 1572 – par Jeanne d'Albret, la reine de Navarre. Jeanne d'Albret était une personne qui s'apparentait tout à fait à la Judith. Elle identifiait le peuple d'Israël menacé par les tyrans à l'Eglise réformée et protestante. Savoir s'il y avait lieu de tuer le tyran a pu donc être d'une certaine actualité en cette époque du XVIe siècle. Il y a quelques vers très amusant de Du Bartas quand il décrit Holopherne. C'est plus vert que chez Hebbel. Il décrit Holopherne aviné essayant de se débraguetter, n'y parvenant pas à cause des vapeurs de l'alcool, et faisant trois nœuds à sa braguette au lieu de la défaire.

Mais revenons, pour terminer, à la quatrième contribution de Lacan. Sa construction n'est encore qu'un moment, parce que ce n'est pas tout que de conjoindre le phallus et la libido tant qu'il faut en passer par l'Œdipe pour rendre compte de la castration. La métaphore paternelle, à quoi on a souvent réduit l'enseignement de Lacan, c'est l'effort pour rendre compte de l'émergence de la signification phallique et de la castration à partir de l'Œdipe, le phallus étant alors le signifié de l'Œdipe. Mais ce à quoi nous nous sommes rompus sur la piste de Lacan, c'est au contraire de déduire la castration sans passer par l'Œdipe. Ce qui est l'enseignement propre de Lacan, c'est d'avoir, entre jouissance et castration, substitué à l'Œdipe, non pas la métaphore paternelle qui n'est qu'une forme logico-linguistique de l'opération, mais quelque

chose d'autre dont on peut dire que ce n'est pas du tout une exaltation de la loi mais au contraire son ravalement, sa dévalorisation. Quand Lacan formule que *« la jouissance est interdite à qui parle comme tel »*, il se distingue de Freud pour qui c'est à cause de l'Œdipe que l'objet primaire de la pulsion est perdu. Lacan a en toutes lettres formulé que ce n'est pas la loi, la loi œdipienne, qui barre l'accès à la jouissance, car pour que la loi soit là, pour que la métaphore paternelle fonctionne, il faut d'ores et déjà que la jouissance ait été interdite. L'interdiction de jouissance n'est qu'un autre nom du renoncement aux pulsions, et il a donc fallu à Lacan, tout le long de son enseignement – et nous l'avons suivi à l'aveugle sur cette piste – essayer à cette place d'autres instances. J'en signale deux sans développer davantage le rapprochement : le langage et le principe de plaisir. En quoi le principe de plaisir est-il équivalent au langage ? C'est sur quoi je vous laisse, en manière de paradoxe, à la fin de cette demi-année.

Texte transcrit et établi par Jacques Peraldi
Université de Paris VIII
Paris, 1989